



# Trabajo Fin de Máster

## NOTAS PARA LA CONSTITUCIÓN DE UNA SUBJETIVIDAD ANTAGONISTA

Autora

Gloria Seoane Rodríguez

Director

Juan Manuel Aragüés Estragués

Facultad de Filosofía y Letras

Año 2013

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>p.3</b>
 <b>CAPÍTULO I: FOUCAULT.</b>	
1. Cuerpo como máquina.....	p. 7
1.1. La constitución histórica de la verdad. Verdad y poder.....	p. 7
1.2. Poder-saber-verdad acerca de uno mismo. Sexualidad y poder.....	p. 18
1.3. La construcción de subjetividad.....	p. 24
 2. Cuerpo como especie.....	 p. 29
2.1. Del poder de soberanía al poder sobre la vida.....	p. 29
2.2. La administración de la vida.....	p. 31
2.3. La gubernamentalidad.....	p. 34
 <b>CAPÍTULO II: POR UNA SUBJETIVIDAD ANTAGONISTA.</b>	
1. Un posible espacio para la libertad.....	p. 39
2. La crítica como práctica constitutiva de subjetividad antagonista.....	p. 42
3. Por un “ethos” filosófico.....	p. 49
 <b>CAPÍTULO III: POR UNA NUEVA PRAXIS POLÍTICA.</b>	
1. Estado de la cuestión.....	p. 51
2. Agamben: el campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno.....	p. 52
3. Tiempos de subsunción real. Tiempos de biopoder.....	p. 59
4. Una ética de acción política democrática. Hardt y Negri.....	p. 64
 <b>CONCLUSIÓN.....</b>	 <b>p. 74</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>p. 77</b>
<b>OTROS RECURSOS Y MATERIALES UTILIZADOS.....</b>	<b>p. 80</b>
<b>ANEXO.....</b>	<b>p. 81</b>

## INTRODUCCIÓN

De entre los significados que el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española atribuye a la palabra nota, dos de ellos son los que nos permiten realizar una primera aproximación al contenido del presente escrito. Según la RAE una nota es una “observación que se hace a un libro o escrito, que por lo regular se suele poner en los márgenes”, y un “apunte de algunas cosas o materias para extenderlas después o acordarse de ellas. *Tomar nota*.”. Si hemos querido resaltar estos dos significados es porque estos dos sentidos de la palabra, que inicia el título de nuestro escrito, ejemplifican muy bien el tipo de trabajo ante el que nos encontramos. Son notas que han sido llevadas a cabo a lo largo de las distintas observaciones (lecturas, debates, discusiones, reflexiones etc...) realizadas en los últimos años de una serie de textos, y que han sido, en ocasiones, puestas en sus márgenes, pero que, en muchas otras, han sido útiles para reflexionar *sobre los márgenes*, sobre la frontera ,como diría Foucault. Notas al margen para constituir un pensamiento *del margen*, es decir, un pensamiento antagonista, que, como veremos en las siguientes páginas, estructura la línea de trabajo. Pero además, estas notas no clausuran un pensamiento, sino que se presentan a modo de apuntes de algunas cuestiones centrales que se desarrollan y que habrán de poder extenderse en un trabajo futuro. Es por tanto, una primera aproximación a la posibilidad de constitución de una subjetividad antagonista que consideramos de gran relevancia para el establecimiento de una nueva praxis política.

Si hemos considerado, en primer lugar, introducir un capítulo sobre Foucault es debido a que este pensador en más de una ocasión ha señalado que el tema fundamental de sus investigaciones no ha sido principalmente el poder sino el sujeto<sup>1</sup>, aunque sin dejar de considerar el poder como elemento central en su trayectoria intelectual al encontrarse el sujeto inmerso en toda una serie de relaciones de poder que posibilita su producción.

En la evolución del pensamiento de Foucault en torno a la problemática del sujeto hemos establecido dos líneas de estudio. En primer lugar, el cuerpo entendido como máquina, en el que se realiza toda una anatomopolítica del cuerpo humano en la

---

<sup>1</sup> “Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis.

Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. ”, Foucault, M. “El sujeto y el poder” en Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, P. *Michael Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988, p. 241.

que se clasifica a los cuerpos de los individuos con el objetivo de ser integrados en un sistema de normalización. Para realizar este primer estudio hemos comenzado con una reflexión en torno a la constitución histórica de la verdad, al considerar que un primer momento de constitución de subjetividad se establece cuando ésta se relaciona con la verdad y nos convierte en sujetos de conocimiento. Sujetos que son estudiados por las diversas disciplinas que ejercen un control sobre los cuerpos para insertarlos en todo un sistema de control de los mismos que permita formar un tipo de subjetividad sometida a la norma. En este contexto cobrará sentido el estudio acerca de las relaciones entre saber y poder, así como la verdad acerca de uno mismo en relación al tema de la sexualidad, que permitirá comprender cómo el Estado moderno se presenta como una actualización del poder pastoral como técnica de poder: "los modernos Estados occidentales han integrado, en un nuevo perfil político, una vieja técnica de poder originada en las instituciones cristianas. Podemos llamar poder pastoral a esta técnica de poder."<sup>2</sup> Este tipo de poder que el Estado moderno hereda del poder pastoral será un poder capaz de categorizar a los individuos y por ende con capacidad para construir sujetos individuales constituyéndose en tanto que "estructura muy sofisticada en la que los individuos pueden integrarse bajo una condición: que su individualidad debe configurarse de una forma nueva, y someterse a un conjunto de patrones muy específicos."<sup>3</sup>

En segundo lugar, se ha realizado un análisis del poder entendido en términos de biopoder, al estudiar Foucault el cuerpo no ya como máquina sino como especie. El poder propio de las disciplinas dará paso al poder de la población, al control biopolítico de los cuerpos que establezca un control ampliable a todo el conjunto social donde la noción de gubernamentalidad y el tipo de racionalidad que la política neoliberal pone en juego se constituirán como esenciales en la construcción de la subjetividad moderna. La subjetividad se relaciona con el poder y nos convierte en sujetos auto-controladores de nosotros mismos.

Una vez hecho un estudio por el recorrido intelectual foucaultiano referido a la constitución de subjetividad estimamos que habremos establecido las bases para la comprensión del tipo de sujeto que opera en la sociedad contemporánea. Este sujeto no sólo es la consecuencia de un tipo concreto de ejercicio del poder, sino que además es la condición de posibilidad del mantenimiento del mismo. De ahí que nos resulte esencial plantear la posibilidad de una subjetividad antagonista que sea capaz de hacerle

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 246.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 247.

frente ,estableciendo nuevos ámbitos de libertad, siendo la reflexión que Judith Butler realizó sobre la noción de crítica foucaultiana el hilo conductor de dicho estudio . Pero para ello será necesario explicitar qué hemos de entender por libertad, ya que como Foucault nos advierte la libertad no es ciertamente la liberación: “Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo. Creo que se trata de un tema que, sin examen, no puede ser, sin más, admitido de este modo. (...) A ello obedece el que insista más en las práctica de libertad que en los procesos de liberación...”<sup>4</sup> Así, realizaremos, con Ibáñez, una aproximación a diversas práctica de libertad, teniendo en el horizonte un nuevo “ethos” de carácter antagonista. En esta tarea, la práctica filosófica, entendida como, “un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres”<sup>5</sup>, se presentará no sólo como necesaria, sino como ineludible.

De modo que el estudio de Foucault nos llevará del estudio de la verdad a la sexualidad, de la sexualidad al poder pastoral, del poder pastoral a las disciplinas, de éstas al biopoder, del biopoder a la gubernamentalidad y de ahí al problema de la libertad en las sociedades contemporáneas y a la reflexión sobre la subjetividad antagonista posibilitadora de toda una práctica de libertad en términos de resistencia. Lo que habremos de analizar será el modo en el que la subjetividad sería capaz de alcanzar un poder antagonista, bajo qué condiciones o a través de qué medios, obligándonos a repensar el concepto mismo de libertad. Pero, una vez que hayamos abierto una brecha en el interior del sujeto para dar cabida a su potencia antagonista, tendremos como tarea el planteamiento de la relación que hubiera de establecerse entre esa subjetividad antagonista y nuevas formas de acción colectiva. Pasaremos entonces de un problema ético a un problema político, intentando responder a la pregunta de cómo es posible que las subjetividades antagonistas ejerzan una acción política colectiva. Esto nos conducirá

---

<sup>4</sup> Foucault, M. “La ética del cuidado de si como práctica de la libertad”, en *Michael Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 1028.

<sup>5</sup> Foucault, M. “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 93.

al último capítulo que intentará realizar una aproximación al pensamiento político de algunos filósofos contemporáneos, como Agamben, Hardt y Negri, para poder reflexionar en torno a la cuestión del establecimiento de las condiciones de práctica social que habrán de servir de marco de referencia para integrar a los nuevos sujetos antagonistas.

Por último, las conclusiones a las que nos conduce toda la reflexión anterior tendrán como objetivo señalar las posibles insuficiencias que encontramos en los planteamientos políticos señalados, así como esbozar las líneas de investigación futura que el presente escrito nos posibilita para trabajar.

Notas, por tanto, de constitución de un “ethos” filosófico. Reflexión filosófica no clausurada sino más bien impulsada: “La tarea de la filosofía como análisis crítico de nuestro mundo es algo cada vez más importante.”<sup>6</sup> Hoy en día no es sólo importante, es absolutamente necesario.

---

<sup>6</sup> Foucault, M. “El sujeto y el poder” en Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, P. *Michael Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988, p. 249

## CAPÍTULO I: FOUCAULT.

### 1. Cuerpo como máquina.

#### 1.1 La constitución histórica de la verdad. Verdad y poder.

En un estudio acerca de la subjetividad no podemos pasar por alto las aportaciones que hizo Michael Foucault en torno a la constitución histórica de la verdad. Para poder comprender mejor su alcance nos resulta imprescindible realizar un estudio de las relaciones entre verdad y poder para poder esclarecer en qué medida son estas relaciones las que dan lugar a un tipo de sujeto determinado. Si lo que se pretende es ofrecer posibles modos de constitución de subjetividad antagonista es necesario previamente conocer el modo en el que el poder se emparenta con la verdad con el objetivo de poder denunciar cómo ésta queda ligada a los sistemas de poder produciendo todo un régimen de verdad.

Es el propio Foucault el que en una de sus entrevistas<sup>7</sup> señala cómo la relación entre subjetividad y verdad ha sido siempre un problema que él ha tratado de esclarecer, ya fuese en relación a los juegos de verdad que entraban en el ámbito del marco científico, ya sea en los propios de las instituciones o prácticas de control. Así, será motivo de interés y reflexión cómo la constitución histórica de los diversos sujetos se relaciona con los distintos juegos de verdad.

La verdad está atravesada por una serie de imposiciones propias de cada sociedad, tales como los tipos de discursos que permiten establecer qué ha de ser considerado como verdadero o falso, los diversos procedimientos que han de proporcionar la verdad, así como quiénes han de ser los encargados de decidir qué ha de ser considerado verdadero. Por todo ello, la verdad es un todo complejo que comprende “un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados”, y que a su vez queda ligada a “los sistemas de poder que la producen y mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan, al <régimen> de verdad”.<sup>8</sup> Investigaremos así cómo se estructura ese “régimen” de verdad para poder reflexionar acerca del modo en el que la

---

<sup>7</sup> Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Michael Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 1027.

<sup>8</sup> Foucault, M. “Verdad y poder”, en *Michael Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 390-391.

subjetividad se relaciona con la verdad hasta el establecimiento de un sujeto de conocimiento.

En su investigación en torno a la verdad Foucault realizó un estudio acerca de cuál es la voluntad de verdad que tiene lugar en los discursos. La separación entre lo verdadero y lo falso se constituye como una separación propiamente histórica.

En el siglo VI, en los poetas griegos el discurso se restringía a aquel que tenía el derecho, de modo que, el discurso verdadero constituía aquel “por el cual se tenía respeto y terror”.<sup>9</sup> Un discurso al que había que someterse por ser pronunciado por el que poseía el derecho. Este tipo de discurso realizaba una profetización acerca del futuro, anunciando lo que iba a pasar y contribuyendo, con ello, a su realización. La importancia de este discurso consistía en su carácter efectivo, en el sentido de que, sólo con el hecho de ser pronunciado ejercía su efecto en la realidad al producirse materialmente la acción que había sido dicha.

A partir del siglo V, la verdad del discurso, se traslada hacia aquello que se dice, “llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia”.<sup>10</sup>

Para poder entender cómo se produce el paso desde el discurso efectivo hacia el discurso de sentido, con su consecuente cambio en el modo de entender la verdad, nos remitiremos a la segunda conferencia que aparece en el libro de Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*.<sup>11</sup> En esta conferencia, lleva a cabo una investigación de la tragedia de Sófocles, *Edipo rey*. Si es precisamente esta la tragedia que le llama la atención es porque, según Foucault, el tema principal de la obra es la búsqueda de la verdad y el conflicto que surge entre los distintos métodos de búsqueda de la verdad.

El método de análisis que lleva a cabo tiene como objetivo el tipo de discurso que aparece en la obra así como las tácticas empleadas para alcanzar la verdad. “El objetivo de mi análisis era, esencialmente, la forma del discurso como estrategia verbal para conseguir la verdad”.<sup>12</sup>

La estrategia verbal consiste en que los discursos son establecidos y discutidos, no para llegar a la verdad, sino para vencerla. De este modo, se constituye como un juego. Lo importante no es, pues, determinar si un discurso es verdadero o falso, sino

---

<sup>9</sup> Foucault, M. *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2010, p. 19.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>11</sup> Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1980, p. 37-59

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 152.



sacar a la luz en función de qué tipo de juego de verdad se constituye dicho discurso como efectivamente verdadero. Foucault, por decirlo de algún modo, sólo trata de responder a la pregunta ¿qué hace verdadero a un discurso verdadero? Pues bien, aquello que hace verdadero a un discurso verdadero, no es más que los juegos de verdad, a través de los cuales, se realiza un acuerdo entre discurso y realidad. Los juegos de verdad son definidos por Foucault como “conjunto de reglas de producción de la verdad”.<sup>13</sup> Un juego de verdad, en tanto que supone un juego, da lugar a una estrategia, cuyo fin es ganar el juego, esto es, conseguir objetivos.

La tragedia de Sófocles, supone el primer testimonio de las prácticas judiciales griegas. La historia de Edipo constituye una investigación de la verdad de acuerdo a las prácticas judiciales de la época. Por ello, el primer paso consistirá en averiguar cómo funcionaba la investigación judicial de la verdad en aquella época.

El primer testimonio de dichas prácticas aparece en la *Iliada* de Homero. El modo de producción de la verdad que se lleva a cabo en estas prácticas consiste en un desafío; Menelao desafía a Antíloco porque considera que éste ha hecho trampa en la carrera. Antíloco, renuncia al desafío, reconociendo de este modo que cometió una irregularidad.

La verdad jurídica se establecía a partir de una prueba, del desafío de un adversario. Si el desafío era aceptado, serían los dioses los encargados de descubrir la verdad. Este modo arcaico de producción de la verdad es enteramente distinto del que aparece en la obra, el cual, se rige en función de una ley de las mitades, a partir de la cual, Edipo descubre la verdad por mitades que se ajustan y se acoplan.

Si se analiza la consulta que Edipo le hace a Apolo, vemos cómo la repuesta del dios se da en dos partes. En primer lugar, Apolo dice: “El país está amenazado por una maldición”, sin embargo, aún no sabemos quién es el causante, por ello, necesitamos formular una nueva pregunta, ¿quién fue el causante? La respuesta es que la causa de la maldición ha sido un asesinato, que implica preguntarse, ¿quién fue asesinado?, y, ¿quién es el asesino?

Para la primera pregunta tenemos una repuesta, Layo, el rey; sin embargo, Apolo no responde a la segunda, de modo que Edipo concluye que no ha de ser forzada la respuesta de los dioses. Pero entonces, nos falta la segunda mitad, y se tendrá que apelar a algo externo a los dioses para obtener el nombre del asesino. El ciego Tiresias será el

---

<sup>13</sup> Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Michael Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 1042.

que proporcione la respuesta, es la sombra mortal de Apolo, “el divino adivino”, mitad de sombra de la verdad divina. Él le dice a Edipo: “digo que tú eres el asesino de aquel hombre, el asesino al que buscas”.<sup>14</sup> Hemos obtenido el juego de las mitades completo a partir de las respuestas de Apolo y Tiresias.

Lo que Tiresias le dice, un poco antes de acusar a Edipo explícitamente, es: “te conmino a que perseveres en la proclama que públicamente has expuesto, y que desde el día de hoy no nos dirijas la palabra ni a éstos ni a mí, puesto que eres el mancillador impuro de esta tierra”.<sup>15</sup>

Del mismo modo, lo que Apolo declara es: “pesa una maldición y es por ello (sic) que la ciudad está asolada por la peste”, “si quieres que termine la peste, es preciso expiar la falta”.<sup>16</sup>

La verdad como predicción es lo que caracteriza al oráculo y al adivino. La profecía se realiza en forma de futuro, careciendo de la dimensión de actualidad propia del presente. Necesita, por ello, el presente, y el testigo de lo que ocurrió.

La verdad que establece quién fue el asesino de Layo se produce por el juego de las dos mitades, cada una de las cuales corresponde a dos testimonios, uno de Yocasta y otro de Edipo. A partir de los recursos de ambos, que se complementan, se produce una verdad casi completa, esto es, el asesinato de Layo. Es una verdad parcialmente completa porque aún no se sabe si Layo fue asesinado por uno o por varios hombres. Además, para que la predicción se realice plenamente es necesario que se pruebe que Edipo es hijo de Layo, puesto que la predicción decía que Layo moriría a manos de su hijo. De modo que, para que se establezca la totalidad de la predicción, se necesitan de nuevo dos testimonios que constituirán aquello que el mensajero anuncia a Edipo, la muerte de Polibio, y el testimonio del propio Edipo. Éste, en un primer momento, se siente aliviado porque el mensajero le dice que Polibio ha muerto por una enfermedad, así, se libraría del poder de la profecía que anunciaba que él asesinaría a su padre. Pero, un poco después, Edipo descubre que Polibio no era su padre gracias a las palabras, de nuevo, del mensajero: “porque contigo Polibio nada tenía que ver en ascendencia”.<sup>17</sup>

Finalmente, será el testimonio del pastor el que corrobore que Edipo es hijo de Layo, cuando confiese que fue él quien entregó a Edipo al mensajero y que era

---

<sup>14</sup> Sófocles. *Edipo rey*, Alianza, Madrid, 1994, p. 242.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 242.

<sup>16</sup> Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1980 p.43.

<sup>17</sup> Sófocles. *Edipo rey*, Alianza, Madrid, 1994, p. 270.

precisamente “uno de los retoños de la casa de Layo”.<sup>18</sup> Con esta última confesión el ciclo ha quedado cerrado, al descubrirse que fue Edipo el asesino de Layo, que a su vez es hijo de Yocasta y del propio Layo. La profecía se ha cumplido.

La historia ha sido reconstruida a partir del juego de las dos mitades. La forma que tiene este juego se caracteriza por ser una forma donde tiene lugar el ejercicio del poder. Foucault lo ejemplifica del siguiente modo: “ un instrumento de poder, del ejercicio de poder que permite a alguien que guarda un secreto o un poder romper en dos parte un objeto cualquiera – de cerámica por ejemplo – guardar una de ellas y confiar la otra a alguien que debe llevar el mensaje o dar prueba de su autenticidad”.<sup>19</sup> La autenticidad del mensaje quedará establecida en la unión de las dos mitades. Por otra parte, el poder se pone de manifiesto cuando el juego se ha completado, es decir, cuando se produce la unión de las mitades formando un objeto único. Cada uno de los personajes posee un fragmento de la pieza total, que ha de ser constituida, vinculándose, de este modo, con el poder. Esto constituye una técnica jurídica, política y religiosa que se conoce el nombre de “símbolo”. La historia de Edipo rey constituye una forma política y religiosa de ejercicio del poder.

El proceso que tiene lugar en la obra a través de este juego de las dos mitades, va de la profecía al testimonio, de los dioses a los esclavos. Pero esto significa que la forma en que se enuncia la verdad a lo largo de la obra ha cambiado. El primer juego de las mitades está formado por Apolo y Tiresias que se encuentra en el nivel de la profecía o de los dioses. La verdad se manifiesta como profecía. Corresponde a la mirada mágico-religiosa, eterna y todopoderosa. En segundo lugar, se encuentra el nivel de los reyes, los soberanos, que corresponde con el juego de Edipo y Yocasta. Por último, se encuentra el nivel de los servidores o esclavos, formado por los juegos del mensajero y del pastor. Ésta es la mirada humana, la del testimonio propio del recuerdo.

A través de los diferentes niveles, apreciamos cómo la obra supone un desplazamiento desde la verdad profética a la verdad como testimonio; “es también una cierta manera de desplazar el brillo o la luz de la verdad del brillo profético y divino hacia la mirada de algún modo empírica y cotidiana de los pastores. Entre los dioses y los pastores hay una correspondencia: dicen lo mismo, ven la misma cosa, pero no con el mismo lenguaje y tampoco con los mismos ojos”.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p.278.

<sup>19</sup> Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1980, p. 46.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p.48.

Sólo tiene lugar una única verdad en la obra, lo que ocurre es que se nos manifiesta en dos discursos diferentes que se complementan. Se produce una comunicación entre los dioses y los pastores, entre la profecía divina y el recuerdo de los hombres. Como dice Rocco Ronchi, “la verdad hecha pública en el decir el ente que el logos hace manifiesto en su ser no añade nada a la verdad experimentada en la admiración, no la traiciona, simplemente la “traduce”. ”<sup>21</sup>

Por ello, Foucault dice que el pastor y el mensajero simbolizan la palabra de los dioses, establecen un mundo empírico simbólico a partir de la profecía de los dioses. Sin embargo, no hemos de olvidar que entre los dioses y los pastores se encuentra el nivel de los reyes, el que corresponde a Edipo.

La tradición psicoanalítica caracteriza a Edipo como aquel que no sabe, como un hombre del olvido, sin embargo, para Foucault es “aquel que sabía demasiado”.<sup>22</sup> Tenía, por tanto, un determinado saber y un poder.

Aunque, para el psicoanálisis Edipo no es más que un instrumento de coacción que es utilizado para dar cuenta del deseo, en tanto que instrumento de poder que se ejerce sobre él, sin embargo, para Foucault, el personaje de Edipo, que aparece en la tragedia de Sófocles, muestra cómo tiene lugar una relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento. El influjo del complejo de Edipo no se ejerce a nivel individual sino colectivo, “no a propósito del deseo y el inconsciente sino a propósito del poder y del saber”.<sup>23</sup>

Edipo es un hombre que ejerce un tipo de poder que está amenazado a lo largo de la obra. La preocupación de Edipo en el desarrollo de la historia no es apelar a su inocencia, sino conservar su poder. Por ello, la tragedia de Edipo no es más que la tragedia del poder y del control político.

El poder que posee Edipo es el poder que ejerce el tirano, cuyas características son que, en primer lugar, accede al poder después de haber sufrido los avatares del destino, y una vez alcanzado, tiene la permanente amenaza de la pérdida. Por otra parte, se adueña de la ciudad y de este modo, no atiende a la ley sino que dicta sus propias leyes.

Es propio del tirano un específico modo de saber. De hecho, si el tirano alcanzaba el poder era por la posesión de un tipo de saber superior que se proclamaba

---

<sup>21</sup> Ronchi, R. *La verdad en el espejo*, Akal, Madrid, 1996, p. 21.

<sup>22</sup> Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1980, p.49.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 39.

más eficaz que el resto, de ahí su superioridad. “Edipo representa en la obra de Sófocles un cierto tipo de lo que yo llamaría saber-y-poder, poder-y-saber”.<sup>24</sup>

El saber es entendido en esta obra como una composición entre lo que se dice y lo que se ve. Ésta composición es común a las tres formas de verdad que han sido analizadas, la de los dioses, la de los reyes y la de los esclavos. El saber de los dioses es la luz que hace visibles las cosas y el discurso que dice lo que son las cosas mismas, mientras que el saber de los esclavos es propio de aquel que dice lo que ve. Se da, por tanto, una contraposición entre el saber inteligible de los dioses y el saber empírico de los esclavos. Edipo, sin embargo, supone el nexo de unión entre los esclavos y los dioses, aunque finalmente su exceso de poder y de saber se convierta en algo superfluo. “Edipo podía demasiado por su poder tiránico, sabía demasiado en su saber solitario”.<sup>25</sup>

En la obra se va a poner en cuestión el poder que tiene Edipo respecto a la forma de establecer la verdad. Si el tipo de discurso que ejerce el tirano constituye un poder es porque en el solo acto de enunciación tenía lugar la verdad misma.

El poder de Edipo, el poder que es capaz de establecer la verdad en el acto mismo de la enunciación, es un poder que comparte con la figura del sofista. El sofista se reconoce como tal porque él posee el poder de la palabra. Como señala José Luis Pardo, “el hombre <edípico> no hace simplemente uso de las palabras y de las cosas: abusa de ellas más allá de todo límite”.<sup>26</sup> El hombre del poder es el hombre del exceso, del abuso. El poder de Edipo y el poder del sofista es el poder del tirano. Este tipo de poder consiste en la eficacia de su discurso, eficacia que lleva a Edipo a resolver el enigma de la esfinge utilizando, para ello, sólo la palabra; y es, por ello, por lo que tiene poder. Dicho poder se caracteriza por ser el saber “autocrático del tirano que por sí sólo puede y es capaz de gobernar la ciudad”.<sup>27</sup>

José Luis Pardo<sup>28</sup>, para ejemplificarnos el tipo de saber y de poder que ejerce el sofista, nos lo presenta frente a su adversario, a saber, Sócrates. Mientras que éste último quiere decir lo que las cosas son, Gorgias sólo pretende que su discurso sea eficaz. Los sofistas sólo quieren hacer cosas, hacer cosas con palabras, mientras que Sócrates busca sacar a la luz un significado inmutable; no pretende crear nada, sino sólo, recordar lo que siempre ha estado presente. “Busca una verdad que no perece a

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p.56.

<sup>25</sup> *Ibíd.*

<sup>26</sup> Pardo, J. L. *Las formas de la exterioridad*, Pre-Textos, Valencia 1992, p.171.

<sup>27</sup> Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1980, p.55.

<sup>28</sup> Pardo, J. L. *Las formas de la exterioridad*, Pre-Textos, Valencia 1992, p.173 y ss.

fuerza de ser dicha, que pre-existe a todo hecho, y a todo dicho como su condición de posibilidad”.<sup>29</sup>

El ser de la filosofía está ya dado, y sólo ha de ser sacado a la luz mediante un proceso dialéctico, a diferencia del ser del sofista que se constituye a partir de una práctica discursiva, pero, no de cualquiera, sino de la ganadora en la pugna por el poder.

El abuso de las palabras llevada a cabo por el sofista consiste en que éste utiliza todos los sentidos que la palabra puede tener. Pero, al tomar a la vez todos los sentidos de la palabra, ésta, se difumina en todos ellos, no siendo ninguno ni verdadero ni falso, sino que sólo poseen un efecto mayor o menor dependiendo del contexto: “El sofista, desde luego, no pretende que una cosa sea P y también P’ al mismo tiempo y en el mismo sentido, sino en otro sentido, lo que defiende es que de ninguno de los dos sentidos alternativos cabe decir que sea falso o verdadero, más falso o más verdadero que el otro”.<sup>30</sup>

El problema que esto suscita es que “esto no tiene sólo efectos en el orden de las palabras, sino también en el orden del pensamiento y de las cosas”.<sup>31</sup> Platón, aunque acepta que una palabra pueda tener múltiples sentidos, de entre todos ellos, uno ha de ser el adecuado, el verdadero. Esto es así, porque, como las cosas que son verdaderas en sí mismas, sólo pueden serlo de una manera, de entre todos los sentidos que una palabra puede tener sólo uno de ellos será considerado verdadero. Se produce, por tanto, una identificación entre la palabra verdad y la palabra realidad. Pero, el hecho de que, de entre los múltiples sentidos que posee una palabra sólo uno deba autoproclamarse como verdadero, ¿no constituye una pugna por el poder? Sería una lucha llevada a cabo entre el sentido verdadero y el sentido eficaz.

La estrategia discursiva consiste en que los discursos son establecidos y discutidos no para llegar a la verdad, sino para vencerla. Por ello, el sofista no disocia la práctica del discurso con el ejercicio del poder, donde la palabra no es más que un modo de ejercer el poder. Así, en la sofística, la verdad se nos presenta como inseparable de una fuerza, de una práctica de poder. Sin embargo, a partir de Platón la verdad es considerada independiente de todo poder. La verdad supone la conexión entre el orden de las cosas y el orden de las palabras, con lo que se rechaza que la verdad se relacione de algún modo con el poder.

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p.174.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 178.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p.177.

Pero, según Foucault, esto no la exime de ser considerada también como un juego de verdad. Es un tipo de verdad puramente dogmática que se presenta como revelada y no como producida, lo cual, la dota de un poder mayor que el ejercido por el sofista. Rocco Ronchi expresa esta idea del siguiente modo: “la filosofía dice lo que es en verdad, enuncia la armonía oculta bajo la armonía manifiesta, y la enuncia de tal modo que la verdad de su palabra tenga que ser universal y necesariamente reconocida por todo aquel que no se sustraiga a la discusión pública”.<sup>32</sup>

El poder de la verdad del filósofo es supremo porque se deriva de la propia verdad. Una vez que se produce la separación entre el discurso verdadero y el falso, el discurso no estará ligado al ejercicio del poder, “el sofista ha sido expulsado”.<sup>33</sup>

El antiguo hombre del poder será ahora el ignorante. De este modo, se nos hace creer que la verdad ya no tiene nada que ver con el poder. Esto es, quien ejerce el poder no posee la verdad (es el ignorante), y quien posee la verdad, no ejerce ningún poder, “Así, cuando el poder es tachado de ignorancia, inconsciencia, olvido, oscuridad, por un lado quedarán el adivino y el filósofo en comunicación con la verdad, con las verdades eternas de los dioses o del espíritu, y por otro estará el pueblo que, aún cuando es absolutamente desposeído del poder, guarda en si el recuerdo o puede dar testimonio de la verdad”.<sup>34</sup>

Sin embargo, la verdad se nos muestra con un poder tal que hace que cualquier individuo racional deba aceptarla como la única verdad, corriendo el riesgo, en el caso de negarla, de ser considerado un loco. O, como Jonathan Swift<sup>35</sup> pone en boca de los houghnms, cuando Gulliver se equivoca, diciéndole que “dice la cosa que no era”. Si bien, estos seres no sabían distinguir entre verdad y falsedad, ¿qué es “la cosa que no es” sino aquello que se contrapone a lo que es, es decir, a lo verdadero?

El poder oculto que ejerce el tipo de discurso verdadero que lleva a cabo este peculiar modo de entenderse la filosofía y que inaugura Platón, sólo podrá ser arruinado en el caso de demostrar que la verdad, a lo largo de la historia ha tenido diversas concepciones, como muestra esta segunda conferencia que venimos analizando. El propio Foucault lo expresa de modo magistral al final de la conferencia: “occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en

---

<sup>32</sup> Ronchi, R. *La verdad en el espejo*, Akal, Madrid, 1996, p. 16

<sup>33</sup> Foucault, M. *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2010, p.20.

<sup>34</sup> Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1980, p. 58

<sup>35</sup> Swift, J. *Los viajes de Gulliver*, Millenium, Madrid, p. 216.

contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado. Con Platón se inicia el gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber, si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político.

Hay que acabar con este gran mito. Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar en los textos que hemos citado que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario está tramado con éste”.<sup>36</sup>

La separación histórica que tuvo lugar a propósito de la verdad y la falsedad fue la causante de la voluntad de saber. La voluntad de verdad depende, en último término, del modo en el que el saber es puesto en práctica en una sociedad, apoyándose con ello en una serie de soportes institucionales. Las transformaciones bruscas que tienen lugar en el orden del saber se deben, no tanto a un cambio en el contenido de los enunciados, cuanto a una modificación que tiene lugar en las reglas de formación de los enunciados que son considerados científicamente válidos.<sup>37</sup>

Si la disciplina es definida por Foucault como: “un ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas verdaderas, un juego de reglas y definiciones, de técnicas y de instrumentos”,<sup>38</sup> para que una proposición sea considerada verdadera en una determinada disciplina lo importante no es su carácter veritativo, sino si responde a unas determinadas condiciones ajenas a la verdad, “antes de poder ser llamada verdadera o falsa, debe estar como diría Canguilhem “en la verdad” “. <sup>39</sup>

De este modo, la disciplina supone el principio de control de producción del discurso. La verdad, depende, en última instancia, de aquellos discursos que son considerados verdaderos, de los mecanismos según los cuales se distinguen los enunciados verdaderos de los falsos, de los procedimientos de obtención de la verdad etc.... La verdad es, por tanto, una producción llevada a cabo por una serie de discursos científicos producidos por una institución específica. A su vez, es sometida a una constante incitación económica y política, es necesaria, por tanto, tanto para el poder

---

<sup>36</sup> Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1980, p. 59.

<sup>37</sup> Es lo que Deleuze denomina “imagen del pensamiento”. Vid. Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 146 y ss.

<sup>38</sup> Foucault, M. *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2010, p. 33.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p.36.



político como para la producción económica. Es un producto controlado por aparatos políticos y económicos. Es un objeto de difusión y de consumo, y por último, es el núcleo de un debate político y de un enfrentamiento social. Éstas son las características de la “economía política” de la verdad que Foucault señala en la entrevista que lleva el título “Verdad y poder”.<sup>40</sup> La verdad está indisolublemente ligada a los mecanismos de poder que la producen y la mantienen.

Por este motivo para Foucault la verdadera cuestión política es la verdad y en ella se encontrará la clave de la posibilidad de constitución de una nueva política. Pero advierte, la verdad no puede separarse del poder, ya que en sí misma es poder, pero sí puede denunciarse el modo en el que ésta ha estado ligada a las formas hegemónicas del poder, planteando al intelectual la tarea de “saber si es posible construir una nueva política de la verdad”, ya que “el problema no es “cambiar la conciencia” de la gente, o lo que tienen en la cabeza, sino cambiar el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad”<sup>41</sup>. El problema en Foucault no es sólo que el sujeto está constituido a través de los juegos de verdad, sino cómo puede lograr cambiar las reglas del juego para que de ese modo la verdad, que no puede ser obviada, sea la del sujeto, la que él quiere para sí y no la que pretende clausurarle.

El pensamiento de la sofística no separaba el discurso del ejercicio del poder, y por ello eran capaces de tomar todos los sentidos a la vez sin necesidad de tener que admitir uno de ellos como verdadero. Esto posibilita no tener que elegir un sentido, sino en la multiplicidad de sentido ser capaces de crear un nuevo ámbito de sentido, y esa creación es ya un acto político. La hipocresía platónica pretendía rechazar la relación entre verdad y poder al presentar la verdad como revelada; hipocresía que se ha mantenido hasta nuestros días en la filosofía de la representación<sup>42</sup> que nos obliga a aceptar una ámbito de sentido adscrito a un juego determinado de verdad. Recuperemos entonces el pensamiento sofístico y produzcamos nuevos juegos de verdad que jueguen con otras reglas, reglas que no reduzcan posibilidades sino que amplíen nuestro marco de acción.

---

<sup>40</sup> Foucault, M. “Verdad y poder” en *Michel Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 1978, págs.379-391.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p 391

<sup>42</sup> Delueze, G. *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988, p. 32.

## 1.2 Poder-saber-verdad acerca de uno mismo. Sexualidad y poder.

En la analítica foucaultiana del poder, éste ha de ser entendido como producción, como producción de un determinado saber. De ahí que, la noción de represión sea inadecuada, ya que no permite dar cuenta del hecho de que el poder produce; produce, por ejemplo, discursos. “Es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir”.<sup>43</sup>

El poder no oprime, y si no lo hace es fundamentalmente por dos razones. Una de ellas corresponde a lo dicho anteriormente, porque produce un tipo de saber, origina conocimiento. Y, por otra parte, porque a determinadas personas les produce placer, constituyéndose toda una “erótica del poder”; “poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan, se reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación”.<sup>44</sup>

En el primer capítulo de *Vigilar y Castigar*, se explicitan las relaciones que tienen lugar entre el poder y el saber: “poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder”.<sup>45</sup>

Si Foucault ha tratado el tema del poder, no es por el poder mismo, sino porque otro tipo de análisis no podría dar cuenta de la cuestión del decir verdadero sobre sí mismo. Es decir, cuando un sujeto dice la verdad sobre sí mismo es debido a que su constitución se ha formado a través de una serie de relaciones de poder. De este modo, llegamos hasta el tema de la sexualidad, que trata de responder a la siguiente pregunta: “¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo en tanto que sujeto de placer sexual, a qué precio?”.<sup>46</sup>

En la conferencia que lleva por título “Sexualidad y Poder”<sup>47</sup>, Foucault señala cómo a finales del siglo XIX se produce en Occidente un doble fenómeno. Por una

---

<sup>43</sup> Foucault, M. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, p.182.

<sup>44</sup> Foucault, M. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p.63.

<sup>45</sup> Foucault, M. *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, p.34.

<sup>46</sup> Foucault, M. “Estructuralismo y Postestructuralismo”, en *Michel Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 962.

<sup>47</sup> Foucault, M. “Sexualidad y poder”, en *Michel Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 800.

parte, Freud había mostrado cómo el sujeto desconocía cuál era su deseo, produciéndose de este modo, un desconocimiento de la sexualidad del propio sujeto. Pero, al mismo tiempo, tuvo lugar un sobre-saber acerca de la sexualidad. Se produce un gran desarrollo del discurso sobre la sexualidad, una teoría, una ciencia. Pero, ¿cómo es posible que tenga lugar a la vez un desarrollo teórico de la sexualidad y un desconocimiento por parte del sujeto de su propia sexualidad? La respuesta del psicoanálisis consistía en afirmar que la sobreproducción teórica de un saber sobre la sexualidad era el resultado del desconocimiento del sujeto de su propio deseo. Sin embargo, Foucault, tratará de enfocar el problema a partir de la sobreproducción del saber sobre la sexualidad.

La primera característica del saber teórico de la sexualidad es que adopta una forma científica; el discurso acerca de la sexualidad pretende ser científico y racional. Se puede observar una clara distinción entre la sociedad occidental y la sociedad oriental en función del tipo de discurso relativo a la sexualidad. Si en la sociedad occidental se da un discurso científico sobre la sexualidad, en la sociedad oriental, el discurso pretende definir un arte cuyo fin es la producción de placer a través de la relación sexual. En la primera, se crea una ciencia, “*Scientia sexualis*”, a través de la cual se obtendrá la verdad del sexo, mientras que en la segunda, se produce un “*Ars erótica*”, que sólo busca la intensificación del placer.

Foucault investiga en la *Voluntad de saber* cómo surge en la sociedad occidental esa ciencia de la sexualidad, por qué se busca obtener una verdad sobre la sexualidad. En torno al sexo se constituye todo un aparato discursivo cuyo fin último es producir la verdad. El sexo también se presenta como una cuestión de verdad y falsedad, ha constituido “una apuesta en el juego de la verdad”.<sup>48</sup>

Si anteriormente buscó las transformaciones que se habían producido en los juegos de verdad a propósito de los discursos, ahora, esa misma investigación, la lleva a cabo en el terreno de la sexualidad. Foucault se pregunta cómo se ha producido históricamente la verdad del sexo.

Si hiciésemos una Historia de la sexualidad desde el punto de vista histórico el esquema se desarrollaría desde la Antigüedad griega y romana, donde la sexualidad es libre, y hay un discurso del arte erótico, pasando por el cristianismo, que prohíbe la

---

<sup>48</sup> Foucault, M. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p.71.

sexualidad y niega el placer, produciéndose un silencio en torno al sexo, hasta llegar a la burguesía del siglo XIX, que retomaría el rechazo cristiano a la sexualidad.

Tradicionalmente, se comprende, a partir de este esquema, cómo la sexualidad había estado reprimida y prohibida por la moral cristiana. No se había producido un discurso acerca de la sexualidad hasta que Freud comenzó a elaborarlo. Sin embargo, para Foucault, el esquema es inexacto. En primer lugar, la Historia de la sexualidad ha de hacerse a partir de aquello que la ha motivado, más que de lo que la ha reprimido. De modo que la Historia de la sexualidad en la sociedad occidental ha de hacerse a partir de los mecanismos de poder. Si el esquema histórico no es correcto, se debe a una cuestión de hecho que se pone de manifiesto a partir de los estudios de Paul Veyne. Comúnmente se acepta, que la caracterización de la moral cristiana en torno a la sexualidad consiste en imponer la regla de la monogamia, en considerar la reproducción como única función sexual, y en descalificar el placer sexual por considerarse un mal que hay que evitar.

Veyne, puso de manifiesto, que estos principios morales ya los poseían los habitantes del Imperio romano antes de la aparición del cristianismo, y cuya fuente se encuentra en una moral de origen estoico. Por ello, no es el cristianismo el responsable de haber introducido dicha moral, aunque sí que introdujo nuevas prohibiciones. El cristianismo introdujo nuevas técnicas para favorecer la imposición de dicha moral. Estableció una serie de mecanismos de poder. De este modo, “hay que construir la historia de la sexualidad en el mundo occidental después del cristianismo desde los mecanismos de poder, más que desde las ideas morales de prohibiciones éticas”.<sup>49</sup>

El mecanismo de poder propio del cristianismo queda ejemplificado en la “Pastoría”. Consiste en que un individuo específico, posee el papel, en la sociedad cristiana, de ser un pastor en relación con los demás individuos que serán el rebaño. Así, se establece un poder, una dependencia. Ésta idea, aparece principalmente en la sociedad hebrea; Dios es el pastor del pueblo, y el primer rey de Israel, David, tiene la tarea, concedida por Dios, de llevar a su pueblo a la salvación, esto es, al seno de Dios. Este tipo de poder, se caracteriza porque no se ejerce sobre un territorio sino sobre los individuos. La multiplicidad sobre la que opera, se desplaza, es nómada. Por otra parte, asegura la subsistencia de los individuos, no es, por tanto, a diferencia del poder

---

<sup>49</sup> Foucault, M. “Sexualidad y poder” en *Michel Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 1978, p. 806.

tradicional, un poder triunfante, sino benefactor; el pastor se sacrifica por su rebaño. Y, por último, es individualista, dado que el pastor vela por cada individuo en particular. Este poder, implica que la salvación pasa a convertirse en algo individual y, por tanto, todo individuo debe procurársela, poseyendo el pastor la autoridad para obligar al individuo a salvarse. Se produce el fenómeno de la “salvación obligatoria”.

La salvación sólo se consigue a través de la aceptación de la autoridad del otro. Dicha aceptación implica que el pastor pueda conocer cada una de nuestras acciones y juzgarlas. Por ello, puede obligar a que se realice cualquier acto que lleve a la salvación. Es el encargado de controlar y vigilar. El pastor puede exigir obediencia absoluta. Puede imponer su voluntad, porque un mérito del cristiano es ser obediente. Es la condición fundamental de las demás virtudes. La humildad cristiana es la forma interiorizada de la obediencia.

Por otra parte, se producen una serie de técnicas en relación a la producción de la verdad. El pastor es un maestro de sabiduría, en el sentido de que enseña la moral, los mandamientos etc..... Pero también, para poder hacer su tarea, ha de saber lo que hacen cada uno de los individuos, y cuál es su interioridad, su alma. Para ello, además de los medios de análisis y de reflexión, el cristiano está obligado a confesarse, de manera exhaustiva y permanente. Esta confesión produce una verdad que desconocen tanto el pastor como el individuo y que establece una unión permanente entre ambos.

Fue a través de la sexualidad como el cristianismo instauró un poder de control de los individuos. La sexualidad debía de ser entendida como aquello acerca de lo cual había que desconfiar, debido a la permanente posibilidad de tentación que ésta suscitaba. Sin embargo, la sexualidad no se concebía como mal absoluto, debido a su función de reproducción, pero sí, como aquella tentativa interna de los individuos que podía llevarlos a traspasar los límites impuestos por la moral cristiana. De este modo, el cristianismo logró establecer un equilibrio entre el ascetismo y la sociedad civil, a partir de la construcción de la subjetividad que ha de mantenerse atenta a las tentaciones de la propia carne. Es decir, el cristianismo establece una técnica de vigilancia de uno mismo con respecto a su cuerpo y a su sexualidad, a través del poder pastoral.

La importancia del cristianismo en la Historia de la sexualidad, no es tanto el establecimiento de una prohibición, cuanto la introducción de un mecanismo de saber sobre los individuos, esto es, el poder pastoral.

Después del concilio de Trento, y a partir de la evolución de la pastoral católica y del sacramento de penitencia, se impone la discreción en torno al sexo, evitando el

discurso detallado que anteriormente parecía indispensable a la hora de la confesión. Sin embargo, la confesión de la carne aumenta, con la finalidad de lograr imponer las reglas para el examen de uno mismo. La confesión se centra en las tentaciones de la carne, sean de la índole que sean. En torno al sexo tiene lugar una eclosión discursiva. Pero, dicha eclosión, choca con el hecho de que se produce un control y una depuración del discurso, de modo que las palabras empleadas en el discurso, se especifican y se define dónde y cuándo está autorizado dicho discurso.

“Según la nueva pastoral, el sexo ya no puede ser nombrado sin prudencia”.<sup>50</sup> Sin embargo, es imprescindible que se diga todo acerca de las incitaciones de la carne, aunque sea siempre en el acto de la confesión. El deseo aparece como un mal mayor, siendo la carne la raíz de todos los pecados. El examen de uno mismo con respecto al deseo al que nos conduce la carne ha de ser meticuloso y constante.

Aunque el discurso sobre el sexo es muy detallado, el lenguaje que ha de ser utilizado, impide que sea nombrado directamente. Se produce la obligación de producir un discurso continuo para uno mismo y para los otros en torno al sexo. El deseo se convierte, de este modo, en discurso. Pero, dicho discurso ha de emplear un lenguaje específico.

Según Foucault, el hecho de prohibir determinadas palabras o expresiones tiene una función secundaria respecto de una más principal, a saber, convertir el discurso en moralmente aceptable y técnicamente útil. La pastoral cristiana lo que quería conseguir a partir de la puesta en discurso del deseo, no era más que una serie de efectos específicos sobre el sexo, de dominio y desapego. Se produce, así, una conexión entre el discurso y el deseo, que no se puede agotar en una mera ley de prohibición, dado que la conexión se ha producido por un dispositivo complejo y de varios efectos. Para que los mecanismos de poder funcionen es esencial una puesta en marcha de un determinado discurso acerca del sexo.

La verdad del sexo ha sido establecida a través de la confesión. Ésta producía verdad, ya que gracias a ella el individuo era capaz de producir verdad sobre sí mismo. “la confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder”.<sup>51</sup> La confesión supone un claro ejemplo de cómo la verdad está atravesada por relaciones de poder. En ella, la verdad y el sexo quedan ligados, al ser expresado de modo exhaustivo el secreto de cada individuo.

---

<sup>50</sup> Foucault, M.: *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p. 27.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p.74.

La verdad en la sexualidad también es producida por el juego de las dos mitades, porque no sólo basta con que el sujeto se confiese, sino que para que el ciclo veritativo quede completo, es necesario que el que lo escucha realice toda una función hermenéutica: “respecto a la confesión, su poder no consiste sólo en exigirla, antes de que haya sido hecha, o en decidir, después de que ha sido proferida; consiste en construir, a través de la confesión y descifrándola, un discurso verdadero”.<sup>52</sup>

En la actualidad, determinados libros que pretenden acercarnos al sexo, ponen en marcha este doble mecanismo de la confesión. A través de las consultas a ciertos interrogantes en materia de sexualidad, se produce una respuesta que pretende ser verdadera y científicamente fundada. Por ejemplo si una chica dice: “dicen mis amigas que con la masturbación aumenta el tamaño del clítoris. Cuando tenga novio, ¿notará que me he masturbado?”<sup>53</sup>, al pronunciar estas palabras, está, de alguna manera confesándose, ya que expresa un secreto íntimo. Pero, por otra parte, al ser respondida por la psicóloga, se está produciendo una verdad, fruto del conjunto de la pregunta y la respuesta. ¿No es, por tanto, la psicóloga, el nuevo párroco moderno?<sup>54</sup>

A partir del siglo XVIII, se produce una incitación económica, política y técnica a hablar del sexo. Pero, el discurso que ahora tiene lugar en torno al sexo es un discurso racional, y ya no sólo moral. El sexo, se inserta ahora en un sistema de utilidad, y ya no ha de ser juzgado sino administrado. A su vez, no ha de ser reprimido sino mejorado; ya no se condena sino que se administra y se regula. “Policía del sexo: es decir, no el rigor de una prohibición, sino la necesidad de reglamentar el sexo mediante discursos útiles y públicos”<sup>55</sup> Hemos de situar el sexo en la novedad que supone el surgimiento de la población como problema económico y político, en tanto que análisis de tasa de natalidad, precocidad, matrimonio etc.....

La importancia de la población para el desarrollo económico muestra cómo, por primera vez, es relevante para una sociedad el uso que cada uno hace de su sexo. Aparece un discurso, donde la conducta sexual se convierte en objeto de análisis y de control, en tanto que control de la natalidad. Se analiza la conducta sexual, su

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p.84.

<sup>53</sup> Bertomeu, O. *Todo lo que hay que saber sobre el sexo....Y algo más*, Plaza&Janes, Madrid, 2000, p.46.

<sup>54</sup> Podría resultar interesante la siguiente cita de Jesús Ibáñez a propósito de la confesión: “la confesión religiosa y la confesión psicoanalítica constituyen dispositivos que fijan la ley-divina, humana-reescribiéndola en el alma, pero alivian el rigor de su aplicación-nos limpiamos de pecado para poder seguir pecando, burlamos la ley que prohíbe el incesto transformando en discurso el deseo incestuoso.” Ibáñez, J. *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 122.

<sup>55</sup> Foucault, M.: *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p.34

determinación y su efecto. Se forman una serie de campañas sistemáticas que “tratan de convertir el comportamiento sexual de las parejas en una conducta económica y política concertada”.<sup>56</sup> El Estado controla el sexo individual, a través de los lugares donde aparece un discurso acerca del sexo, como son la medicina, la psiquiatría o la justicia penal. La sexualidad pasa a ser objeto de acción judicial, de intervención médica, examen clínico y elaboración teórica. El discurso sobre el sexo se produce en el lugar mismo donde se ejerce el poder, siendo, el instrumento de ejercicio de dicho poder. Pero, si en la Edad Media tenía lugar un discurso unitario, en los últimos tres siglos se descompone dando lugar a una multiplicidad de discursos elaborados por diferentes instituciones. Los lugares donde se emiten los discursos se caracterizan por una diversificación de las formas y una compleja red que los engarza. Tiene lugar una gran variedad de aparatos a través de los cuales se produce un discurso en torno al sexo.

### 1.3. La construcción de subjetividad.

El poder pastoral tiene numerosas semejanzas con el poder que ejerce la disciplina médica. En *Vigilar y Castigar*, Foucault cuenta cómo a finales del siglo XVIII se produce un desbloqueo epistemológico de la medicina debido a la organización del hospital como aparato de examinar. El hospital se convierte en lugar de formación y confrontación de los conocimientos. En él se constituye un saber. El médico, poco a poco “comienza a adquirir preminencia sobre el personal religioso”<sup>57</sup>, y las visitas a sus pacientes se producen de modo más frecuente, de modo que, ahora, es el médico el encargado de controlar y vigilar. Es el médico el que debe velar por sus pacientes y conducirlos a su salvación.

En los discursos científicos también el papel de la confesión era fundamental. Las prácticas médicas combinan la confesión con el examen, “el relato de sí mismo con el despliegue de un conjunto de signos y síntomas descifrables”.<sup>58</sup> A través del examen médico, por contraposición al examen de conciencia, tienen lugar las relaciones de poder y las relaciones de saber conjuntamente. Tenemos un solo mecanismo, donde tienen lugar unas relaciones de poder, a través de las cuales se obtiene un cierto saber.

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p.36.

<sup>57</sup> Foucault, M. *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, p.190.

<sup>58</sup> Foucault, M. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p.82.



El examen no sólo tiene la función de sancionar, sino que supone un intercambio constante de saberes. “El examen lleva consigo todo un mecanismo que une a cierta forma de ejercicio del poder cierto tipo de formación de saber”.<sup>59</sup> El examen supone una combinación de lo que Foucault llama la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora. La vigilancia jerárquica consiste en una serie de dispositivos de coacción que se ejercen por medio de la mirada, y que dan lugar a técnicas de vigilancia múltiple y entrecruzada donde se ve sin ser visto. Esta vigilancia produce un nuevo saber del hombre. El modelo de vigilancia es el campamento militar. El poder aquí se ejerce gracias a una vigilancia exacta y a la obtención de una visibilidad general. Éste modelo se trasladará a las ciudades obreras, a los hospitales, a los asilos, a las prisiones y a las casas de educación.

La arquitectura se estructura en función de que permita un control interior y cuyo objetivo sea la transformación de los individuos. Dicha arquitectura ejerce una acción directa sobre la conducta de aquellos a los que alberga. Produce en ellos los efectos del poder y los ofrece como objetos de conocimiento, “las piedras pueden volver dócil y cognoscible”.<sup>60</sup>

Por ejemplo, encontramos en los colegios del siglo XVIII, el sexo en los dispositivos arquitectónicos: “el espacio de la clase, la forma de las mesas, el arreglo de los patios de recreo, la distribución de los dormitorios (con o sin tabiques, con o sin cortinas), los reglamentos previstos para el momento de ir al lecho y durante el sueño, todo ello remite, del modo más prolijo, a la sexualidad de los niños”.<sup>61</sup>

El hospital se va a convertir en un operador terapéutico. Es decir, la misma estructura del edificio produce cierta acción médica. Del mismo modo, la escuela será un operador de encauzamiento de la conducta. A través de diversas divisiones se produce un mayor control sobre la conducta de los individuos que permiten su observación minuciosa y detallada. El aparato disciplinario perfecto sería aquel que permitiera verlo todo permanentemente a través de una sola mirada. El Panóptico de Bentham llevará a cabo esta función.

La extensión de la vigilancia jerárquica debe su importancia a las nuevas mecánicas del poder que lleva consigo. El poder disciplinario es un poder múltiple, automático y anónimo. Éste poder, en dichas vigilancias jerárquicas, actúa como una

---

<sup>59</sup> Foucault, M. *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, p.192.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 177.

<sup>61</sup> Foucault, M. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p.38.

máquina ya que todo el aparato produce poder y distribuye a los individuos. El poder es así, absolutamente discreto, funciona permanentemente y en silencio, y absolutamente indiscreto, está siempre alerta y controla a todos aquellos que están encargados de controlarlo.

Por medio de las técnicas de vigilancia, la “física” del poder ejerce un dominio sobre el cuerpo sin necesidad de usar la violencia. El cuerpo, se convierte en algo que debe ser formado, reformado, corregido. Éste se constituye como objeto y blanco de poder. Se manipula y se da forma

En todos los sistemas disciplinarios tiene lugar un sistema penal. Las disciplinas establecen una “infra-penalidad” a través de la cual califican y reprimen una serie de conductas que se escapan a los grandes sistemas de castigo. En el taller, la escuela y el ejército tiene lugar una micropenalidad del tiempo, de la actividad, de la manera de ser, de la palabra, del cuerpo, y de la sexualidad. Es decir, se establecen penas para la conducta, castigos de diferente índole. A su vez, la disciplina tiene una forma específica de castigar. Es punible todo aquello que no se ajusta a la norma, las desviaciones. Por ello, el castigo disciplinario tiene como función reducir las desviaciones, ha de ser correctivo. Con el castigo, lo que se pretende es encauzar la conducta, “castigar es ejercitar”.<sup>62</sup> El castigo responde a un doble sistema de gratificación-sanción. Esto da lugar a que las conductas y las cualidades se pueden organizar a partir de los valores de bien y de mal, estableciendo, a su vez, una cuantificación. En la escuela, por ejemplo, todo el tiempo se castiga y se recompensa, se avalúa, se clasifica, se dice quién es mejor y peor.

A partir de estos mecanismos se establece cuáles son las buenas y cuáles las malas personas. Se produce una diferenciación de los individuos, de su índole y virtudes. Esto dará lugar a la verdad de los individuos, en el sentido de que nos proporciona conocimiento de dichos individuos.

Por otra parte, la distribución según los rangos en la escuela militar, tenía principalmente un doble papel. En primer lugar, señalaba las desviaciones, y en segundo lugar, castiga y recompensa. Mediante esta penalidad jerarquizante, se pretende distribuir a los alumnos de acuerdo con sus aptitudes y conductas, es decir, en función de su grado de docilidad una vez fuera de la escuela. De este modo, castigar dentro del régimen disciplinario, tiene como función referir las conductas similares a un conjunto

---

<sup>62</sup> Foucault, M. *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, p.187.

de diferenciación y a un principio de regla a seguir. Hay que establecer el límite con lo anormal; “la penalidad (...) de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra, normaliza”.<sup>63</sup>

Surge el poder de la norma: los grados de normalidad son signos de adscripción a un cuerpo social homogéneo, pero que, a su vez, clasifican y jerarquizan. Por ello, el poder de la norma, aunque obliga a la homogeneidad, a la vez, individualiza. Dentro de la homogeneidad se encuentran las diferencias individuales.

El poder que ejerce la disciplina se caracteriza porque es invisible, sin embargo, aquellos sobre los que se ejerce el poder, han de ser visibles al mismo. Este poder, a pesar de ser invisible para los sujetos sobre los que se ejerce, resulta presente a los mismos de modo amenazante. Su presencia se intuye hasta tal punto que, aun siendo invisible, se hace tan presente y real que los sujetos que son sometidos al mismo se ven en la necesidad de someterse ante él, interiorizando la norma que prescribe.

El examen se constituye como la técnica disciplinaria que posibilita la objetivación. Es decir, los individuos son los objetos de observación de un poder que no es visible. “Y esta inversión de la visibilidad en el funcionamiento de las disciplinas es lo que habrá de garantizar hasta sus grados más bajos el ejercicio del poder. Entramos en la época del examen infinito y de la objetivación coactiva”.<sup>64</sup>

El examen posibilita la entrada de los individuos en toda una red de escritura que los capta y los inmoviliza. Se establece un sistema de registro y de acumulación documental. En primer lugar, se forman una serie de códigos de la individualidad disciplinaria, código médico, escolar, militar. A su vez, tiene lugar una organización de campos comparativos a través de los cuales se clasifica, se forman categorías, se establecen medidas y se fijan normas. La importancia de los registros viene determinada porque a partir de ellos se puede localizar a cualquier individuo. Gracias a esta red de escritura, el examen posibilita, por un lado, la constitución del individuo como objeto descriptible, analizable para captar su individualidad, sus aptitudes propias, y por otro lado, la constitución de un sistema comparativo para establecer hechos colectivos. De este modo, el individuo se convierte en un objeto del saber, se constituye toda una ciencia del individuo.

Por medio del examen se produce una vigilancia sin interrupción, permanente, sobre los individuos, por medio de aquello que ejerce poder sobre ellos. En la medida en

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p.188.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p.193.

que ejerce dicho poder, no sólo vigila sino que constituye un saber sobre los que vigila. Éste nuevo saber se constituye respecto a la norma, es decir, establece qué es normal y que no. La base del poder será dicho saber de vigilancia, de examen, que va a dar lugar a las llamadas ciencias humanas. Cada individuo se convierte en un objeto de conocimiento, en la medida en que se le puede describir, medir y comparar con otros en tanto que individuo. Además, el individuo es aquel al que se puede corregir, encauzar, ajustar a la norma. La individualidad descriptible se convierte en un medio de control y en un método de dominación. El examen establece las diferencias individuales, la propia singularidad; “el examen se halla en el centro de los procedimientos que constituyen el individuo como objeto y efecto de poder, como efecto y objeto de saber”.<sup>65</sup>

El sistema disciplinario provoca que los individuos estén máximamente individualizados. Y, es a partir de esta supremacía de la individualización donde entran en escena todas las ciencias con raíz “psico-“. Las ciencias del hombre surgen cuando el individuo se forma a partir de unos mecanismos científico-disciplinarios donde lo valioso es lo normal y calculable.

El individuo no es más que el producto de una tecnología del poder muy específica que se llama disciplina. Es a partir de dicha tecnología como el individuo se constituye como un elemento de poder y de saber. “El poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción”.<sup>66</sup>

Foucault ha establecido cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales. Es decir, las prácticas sociales producen dominios de saber que dan lugar a nuevos objetos, conceptos y técnicas, así como a un nuevo sujeto de conocimiento. De este modo, en el siglo XIX se forma un nuevo saber del hombre que surge de las prácticas sociales de control y vigilancia. Dicho saber, crea un nuevo sujeto de conocimiento. Por ello, podemos decir que Foucault reelabora una teoría del sujeto, según la cual, el sujeto no está dado definitivamente en la historia sino que se constituye a través de ella y es refundado una y otra vez. Rechaza, de este modo, que haya una determinada teoría del sujeto previa, a partir de la cual se plantee la cuestión de saber, por ejemplo cómo es posible una determinada teoría de conocimiento. El sujeto se constituye a través de prácticas de poder y juegos de verdad.

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p.197.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p.198.

Las disciplinas serán las técnicas que producen dicho sujeto susceptible de ser investigado por ciencias que nos van a proporcionar la verdad acerca de dichos sujetos. Las diferentes disciplinas tienen como función principal la de control de la existencia. Se controla, forma y valoriza según un determinado sistema el cuerpo del individuo. Es decir, su función principal consiste en fijar individuos.

## 2. Cuerpo como especie

### 2.1. Del poder de soberanía al poder sobre la vida.

Las prácticas disciplinarias, cuyo objetivo último consiste en la fabricación de sujetos productivos (dóciles y útiles), actúan sobre los sujetos individuales, sobre sus cuerpos, para evitar cualquier desviación que no se ajuste a la norma. Pero, en el s. XVII y XVIII comienzan a surgir unas nuevas tecnologías de seguridad que transforman las técnicas jurídicas legales y disciplinarias. Surgen nuevos mecanismos reguladores o de seguridad a partir de los cuales se regulan los procesos biológicos que afectan a la población en su conjunto. Tiene lugar un nuevo control biopolítico que permite que todas las fuerzas sociales estén presentes en el ejercicio del poder, provocando que el poder se expanda por todo el tejido social y absorba en él a todos y cada uno de los individuos.

Para poder entender en qué consiste el nuevo control biopolítico que comienza a fraguarse en el s. XVII nos resulta esencial contextualizar la noción de biopolítica en el conjunto de la obra de Foucault. El término biopolítica<sup>67</sup> aparece, como tal, por primera vez en *La voluntad de saber*<sup>68</sup> en concreto en el último capítulo que lleva por título “derecho de muerte y poder sobre la vida”. En él se analiza cómo el sistema de gobierno que se ejercía sobre la población en el Antiguo Régimen consistía en el derecho del soberano a dar muerte, y de este modo, se manifestaba su poder. Sin embargo, el poder que ejercía el soberano, no era un poder sobre la vida, sino sólo

---

<sup>67</sup> Podría resultar de interés señalar la distinción que realiza Javier Ugarte entre biopolítica y biopoder (en su artículo “Las dos caras de la biopolítica”, en Ugarte, J. (ed.) *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Anthropos, Barcelona, 2005), según la cual el biopoder se emplea para referirse a la tecnología cuyo fin es multiplicar o alargar la vida, mientras que la biopolítica consistiría en el hecho de que la vida humana se comprenda como concepto teórico dentro de una política que utiliza el biopoder como instrumento central en la persecución de sus objetivos.

<sup>68</sup> Foucault, M. *La Voluntad de Saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, pp. 168-169, 172-173.

sobre la muerte, que puede exigir. Foucault lo resume en el lema “hacer morir o dejar vivir”<sup>69</sup>.

Las transformaciones que tuvieron lugar a partir del s. XVII ponen de manifiesto la necesidad de un “reforzamiento de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas creer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida”.<sup>70</sup>

Si en el Antiguo Régimen el lema era “hacer morir o dejar vivir”, en la actualidad el lema quedaría invertido: “hacer vivir, dejar morir”.<sup>71</sup>

El nuevo poder que surge de esta inversión, es un poder que se ejerce de modo positivo sobre la vida, al pretender administrarla, ejerciendo sobre ella un control exhaustivo. Las guerras ya no se producen en nombre del soberano, ya que no es este al que hay que defender, sino que lo que se defiende es la existencia de todos: “fue en tanto que gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y la raza, como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres. (...) si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población”<sup>72</sup>.

El poder ejerce ahora su fuerza sobre la vida y su desarrollo, siendo ahora, lo vergonzoso, la muerte, ya que es el lugar “más secreto de la existencia, el más <privado>”<sup>73</sup>, donde el poder no puede actuar. Es en este contexto donde Foucault afirma que si la pena de muerte resultó cada vez más difícil de aplicar, fue porque el nuevo poder encargado de administrar la vida, no podía acabar con ella, ya que su máximo objetivo consistía en fomentarla y asegurarla. De este

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 164.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>71</sup> Según Jesús Ibáñez si el poder feudal representa el poder del significante, el poder burgués representa el poder del significado, el primero es visible: “tienen que ser visibles las barras que separan y las amenazas contra los que transgreden la ley de separación”, mientras que el segundo ha de ser invisible si quiere resultar efectivo sobre los individuos: “para que plieguen su voluntad a este ordenamiento, para que consientan ser esclavos es preciso que ignoren que son esclavos.” Ibáñez, J. *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 46

<sup>72</sup> Foucault, M. *La Voluntad de Saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p. 166.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 167.

modo, el acto de matar sólo era considerado legítimo en tanto que pudiera suponer una amenaza biológica sobre la especie.<sup>74</sup>

Según Foucault, el poder sobre la vida se desarrolló a partir del siglo XVII, alrededor de dos polos fundamentales:

- cuerpo como máquina: las disciplinas del cuerpo (“anatomopolítica del cuerpo humano”), *que se encargaría de conocer y clasificar los cuerpos de los sujetos para* (...) *su integración en sistemas de control eficaces y económicos*<sup>75</sup>, tales como la medicina, pedagogía, psicología, etc.
- cuerpo como especie: los controles reguladores de población (“biopolítica de la población”), tales como el control de los nacimientos y la mortalidad, la preocupación por la salud de la población, la duración de la vida, etc.

## 2.2. La administración de la vida.

En la “clase del 17 de Marzo de 1976”<sup>75</sup> Foucault trata de nuevo la noción de biopoder y señala como uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX “la consideración de la vida por parte del poder”. El aspecto biológico del ser humano comienza a ser un problema de Estado.

Para poder entender cómo este fenómeno se da en el siglo XIX, Foucault hace referencia al modo de entender el derecho de vida y de muerte en la teoría clásica de la soberanía, según la cual, este derecho se ejerce siempre del lado de la muerte ya que la esencia del derecho de vida y de muerte del soberano consiste en el poder de este de matar, ejerciendo de este modo su poder sobre la vida: “se trata fundamentalmente, de un derecho de la espada. No hay en él, por tanto, una simetría real. No es el derecho de hacer morir o hacer vivir. No es tampoco el derecho de dejar

---

<sup>74</sup> En este contexto, resulta interesante la relación que Foucault establece con el racismo (“clase del 17 de Marzo de 1976”, Foucault, M. *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2010.) según la cual surge la paradoja dentro del poder político de cómo ejercer un poder de muerte dentro de un poder que es biopoder y ha de encargarse de administrar la vida. El racismo hará aceptable la muerte en una sociedad normalizadora dado que la eliminación de una raza considerada inferior posibilitará que mi vida sea aún más sana. “En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo”. , p. 219.

<sup>75</sup> Foucault, M. *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2010, p. 205.

vivir y dejar morir. Es el derecho de hacer morir o dejar vivir. Lo cual, desde luego, introduce una disimetría clamorosa”<sup>76</sup>.

Como ya hemos señalado, este derecho del soberano de hacer morir o dejar vivir, se sustituye en el derecho político del siglo XIX por un poder de hacer vivir y dejar morir. Este nuevo derecho político se inserta en el contexto de las nuevas tecnologías disciplinarias que surgen a finales del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII. Pero, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII aparece una nueva tecnología de poder que no siendo ya disciplinaria, no la excluye sino que la integra, “la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esa técnica disciplinaria previa”<sup>77</sup>. El poder disciplinario se dirige al hombre/cuerpo, esto es, al hombre en tanto que cuerpo individual que ha de ser controlado, vigilado y normalizado, mientras que el nuevo poder que se está gestando introduce instrumentos nuevos de control, nuevos mecanismos, cuyas funciones son diferentes a las de los mecanismos del poder disciplinario, que se dirigen no al cuerpo individual sino al hombre/especie, a la “masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera.”<sup>78</sup>. El cambio que se produce en la tecnología del poder supone un cambio desde una anatomopolítica que se centra en el cuerpo humano, en el individuo, hasta una biopolítica cuyo blanco es la especie humana. El nuevo cuerpo sobre el que la biopolítica ejerce su poder es la población. Los nuevos mecanismos de control deberán establecer un equilibrio en el carácter aleatorio propio de la población cuyo objetivo último consistirá en obtener “estados globales de equilibrio y regularidad”<sup>79</sup>. Ahora se intentan minimizar los riesgos que se pueden producir en la totalidad de la población, así como protegerla de cualquier peligro que pudiera darse en su interior.

El antiguo poder soberano, consistente en hacer morir y dejar vivir, no podía responder a las nuevas exigencias que la nueva sociedad industrial requería para su cuerpo económico-político. Por ello, el nuevo poder, el biopoder, exigía un cambio en su modo de proceder, que comenzó a gestarse en la sociedad disciplinaria:

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 206

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 208.

<sup>78</sup> *Ibíd.*

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 211



- “(...) primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina.”(**cuerpo-organismo-disciplina-instituciones**).
- “(...) segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas.”(**Población-procesos biológicos-mecanismos regulizadores**).<sup>80</sup>

El elemento común tanto para el cuerpo como para la población, que se aplica de igual manera, ya sea con un fin disciplinario o regulador, lo constituye la norma. Es, por tanto, en la sociedad normalizadora donde el poder disciplinario y el poder regulador se cruzan. Y se cruzan, gestando un nuevo poder, el biopoder, que se ejerce sobre la vida en general, ya sea a través del cuerpo o de la población: “Decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de las disciplinas, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra.”<sup>81</sup>

La biopolítica no se reduciría al ejercicio del poder en un ámbito concreto de la vida, sino sobre la vida misma. Es un poder que no amenaza con la muerte, sino que opera fomentando la vida. Según la comprensión foucaultiana del poder, éste es una estrategia desplegada en multitud de centros, que cabe pensar en términos de una “microfísica del poder”. De ello se infiere que el poder no pueda reducirse a las instituciones mismas desde las que se ejerce, sino que consiste más bien en la distinta forma en que operan en ellas los mecanismos de poder, o dicho de otro modo, las distintas relaciones de poder que puedan darse, por ejemplo, en una cárcel, una escuela, un psiquiátrico, etc., pero no las instituciones como tales.

La biopolítica tendría por tarea administrar y fomentar la vida. Con palabras de Foucault es “lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana”<sup>82</sup>. Lo interesante de la vida de los seres humanos es su gran valor a todos los niveles (político, económico, social, etc.). Los individuos se consideran eminentemente productivos. Es por ello por lo que el poder pretende penetrar en los sujetos, crear identidades, modelarlos, conseguir que interioricen la norma, hasta

---

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 214

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 217.

<sup>82</sup> Foucault, M. *La Voluntad de Saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p. 173.

el punto de que sean ellos mismos los que de algún modo perpetúen y sostengan los intereses del poder, de tal modo que ya no sea necesario un control estricto sobre ellos por parte de los mecanismos que detentan el poder, puesto que son los propios sujetos quienes se controlan a sí mismos.<sup>83</sup>

### 2.3. La gubernamentalidad.

Para profundizar en el concepto de biopoder, Foucault recurre a los modos de gobierno y la racionalidad que surgen desde el s. XVII. A través del concepto de gubernamentalidad<sup>84</sup>, Foucault reflejará el conjunto de reflexiones y análisis cuyo objeto es la población. A su vez, será el liberalismo el escenario en que se haya, a juicio de Foucault, inscrita la comprensión de la biopolítica moderna. De ahí que, sólo en la medida que sea posible entender el tipo de gubernamentalidad acontecida en el liberalismo, podrá comprenderse qué es la biopolítica.<sup>85</sup>

Como vimos con anterioridad, Foucault, en su trayectoria intelectual realiza un tránsito entre el modo bélico de comprensión del poder y el modo biopolítico del mismo. Sin embargo, lejos de constituir dos modos separados de ejercicio de poder, se presentan en continuidad<sup>86</sup>. Dicho de otro modo, se da una continuidad entre el tipo de poder que tiene lugar en las sociedades disciplinarias y el tipo de poder que se ejerce en las sociedades de control, es decir, del poder disciplinario al poder entendido en términos de gubernamentalidad.

La noción de gubernamentalidad permite tomar en consideración el funcionamiento del Estado moderno en el sentido en el que éste se constituye como

---

<sup>83</sup> “A lo largo del proceso capitalista la “confesión” ha ido ganando terreno a la “convicción”, cada uno se ha ido erigiendo en su propio juez y verdugo.” Ibáñez, J. *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 46

<sup>84</sup> “Por gubernamentalidad entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad”, Foucault, M. “La <gubernamentalidad>” en *Michael Foucault Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 854.

<sup>85</sup> Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*, Akal, Madrid, 2009, p. 35.

<sup>86</sup> “Es necesario que no comprendamos en absoluto las cosas como la sustitución de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y después la de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno”. Foucault, M. “La <gubernamentalidad>” en *Michael Foucault Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 853.

herramienta de biopoder. La biopolítica ha de entenderse en estrecha relación con el desarrollo del capitalismo. En este sentido, su estudio constituye una herramienta muy útil para comprender el alcance de las nuevas formas en las que se ejercen las relaciones de poder en las sociedades contemporáneas. Si la biopolítica es el modo de ejercerse el poder en la actualidad, un estudio biopolítico nos permite comprender el tipo de sujeto que se pone en juego en la producción biopolítica de los individuos y de la población

Nueva gubernamentalidad que se expresa en la racionalidad liberal de gobierno que necesita clausurar el ejercicio de la soberanía sobre la economía, y generar ámbitos de libertad donde el individuo pueda desarrollar la iniciativa privada. El liberalismo presenta una racionalidad gubernamental mínima donde pueda acontecer un “nuevo sujeto, el homo economicus moderno, que hace de su irreductible e irrenunciable interés el fundamento de la racionalidad social y económica en su conjunto”<sup>87</sup>. La racionalidad de gobierno liberal no sólo ha de establecer el lugar donde se podrá satisfacer los intereses del nuevo sujeto económico, sino que, además, ha de establecer las condiciones de posibilidad de un cierto ámbito de libertad que permita desarrollar la iniciativa privada. Esto muestra un conflicto inherente al propio liberalismo dado que “obligado a administrar y organizar las condiciones en las que se puede ser libre, ha de dotarse de instrumentos de control, limitación y coerción en los que la misma libertad se ve amenazada”<sup>88</sup>. La nueva racionalidad que introduce el gobierno liberal, y que se potenciará en el neoliberalismo posterior, quiere servirse de la iniciativa de sus empleados, y para ello, presupone su libertad, ya que intenta facilitar la capacidad de elección, de modo que concuerde con los propósitos que éste persigue. Lo esencial a este respecto, es que el nuevo modelo de gobierno, introducido por el liberalismo, puede establecer una relación entre libertad y poder que no entienda a este último en términos de dominación. Si el ejercicio de poder exige un ámbito de libertad, y a su vez, la libertad sólo podría ejercerse en determinado ejercicio de poder, cabría plantearse, ¿cómo podría pensarse la libertad, su ejercicio, fuera del ejercicio de poder?, es decir, ¿qué tipo de libertad posibilitaría un poder que no se entendiese en términos de dominación?

---

<sup>87</sup> López Álvarez, P. “Biopolítica, Liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault”, en Arribas, S.- Cano, G.- Ugarte, J. (Coord.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC, Madrid, 2010, p. 44.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 45.

El neoliberalismo introducirá un paso más en la construcción de subjetividades. En la política neoliberal, el mercado, la población y la sociedad civil se presentan como realidades que hay que construir. Esto implica un nuevo tipo de subjetividad ya que ahora el individuo tiene que ser fabricado. Si el individuo propio del liberalismo clásico era dependiente y necesitado, ahora es un individuo activo y auto-responsable que ha de elegir por sí mismo y buscar su propio estilo de vida

A este respecto señala Rodrigo Casto que la subjetividad que caracteriza al régimen neoliberal se mueve en dos ámbitos diferenciados. Por una parte, el sujeto se presenta como un *homo economicus* en tanto se relaciona con su exterioridad, y por otra, como capital humano, en tanto se relaciona consigo mismo, constituyéndose como un individuo que se caracteriza por tener un conjunto de competencias que ha de saber gestionar con el fin de constituirse como empresario de sí: “En este sentido queda patente que la gubernamentalidad neoliberal incorpora la dimensión del gobierno de uno mismo bajo un cierto modelo de tecnología del yo. Esta tecnología de sí, que se expresa en las demandas de <hazte cargo de ti mismo>, <gestiónate> o <aprende a venderte>”<sup>89</sup>. Será este conjunto de competencias que el individuo ha de procurarse a lo largo de su vida, lo que fomentará el neoliberalismo creando para ello todo un “espacio de libertad” en el que el sujeto pueda desarrollarse y auto-constituirse como absolutamente competente para el mercado. En relación a este modo de autogestión contemporánea nos resulta interesante señalar cómo hoy en día, la Unión Europea ayuda al individuo a autogestionarse y autovenderse a través del modelo normalizado de creación de un currículum con validez a nivel europeo.<sup>90</sup> En dicho currículum, no sólo es necesario rellenar los apartados clásicos que habitualmente habían de dar muestra de los datos personales, estudios y trabajos realizados, sino que, además, se incluye en él un conjunto de competencias y aptitudes (capital humano) que el individuo ha ido adquiriendo a lo largo de la vida y cuyo objetivo último no es más que hacer más atractivo al empresario el sujeto que opta al puesto. El sujeto se vende a sí mismo en una suerte de reclamo publicitario para aquel que ha de contratarlo con el objetivo de mostrar que sus capacidades personales, sociales, organizativas, técnicas, artísticas o cualesquiera otras resultan esenciales y potencialmente productivas.

---

<sup>89</sup> Castro, R. “Neoliberalismo y gobierno de la vida””, en Arribas, S.- Cano, G.- Ugarte, J. (Coord.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC, Madrid, 2010.

<sup>90</sup> Véase anexo.

La sociedad en la que se inserta este nuevo individuo no ha de cubrir una serie de necesidades, sino fomentar una cultura de empresa, que sustituya al ciudadano social por el consumidor libre y responsable. El sujeto es un empresario de sí.<sup>91</sup>

Los estudios acerca del liberalismo y del neoliberalismo en Foucault ponen de manifiesto la necesidad de “sujetos libres” para el ejercicio efectivo del poder haciendo necesario un reconocimiento de las complejas relaciones entre ambos. En este sentido es esencial entender cómo: “los agentes libres, sin ser dominados en sentido estricto, son conducidos, en virtud de su constitución como empresarios de sí mismos, y en las diversas facetas de su existencia-como trabajadores, consumidores, pacientes o miembros de una familia-, a determinar de un modo concreto sus decisiones”<sup>92</sup>.

El problema fundamental que surge en nuestras sociedades es que el individuo no sólo sostiene los intereses del poder sino que es incapaz de tener la más mínima conciencia del tipo de estrategias de construcción de subjetividades que el poder pone en juego: “nuestras sociedades han construido la sumisión más perfecta, pues han sabido sustituir la represión por la persuasión y la seducción, de tal modo que los sujetos se creen autónomos en la mayor de las hereronomías”<sup>93</sup>. El sujeto de la sociedad contemporánea que hunde sus raíces en la política neoliberal exige la libertad del individuo, pero libertad heterónoma, como señala Juan Manuel Aragüés, ya que es una libertad de elección, absolutamente intranscendente porque las elecciones ya están dadas: “las subjetividades posmodernas son construidas sobre la ficción de su libertad, puesto que gozan de la libertad de elegir entre diversos productos, ya sean productos políticos, de consumo, de información(...) Y la subjetividad que se cree libre no puede tener la libertad como proyecto”<sup>94</sup>. Nos encontramos entonces con sujetos sujetos, pero no por instancias externas, sino por ellos mismos, al creerse libres. Pero, si uno ya se cree libre, ¿para qué la resistencia?, ¿para qué una subjetividad antagonista?, ya vivimos en el mejor de los mundos posibles<sup>95</sup>, el que nos permite consumir de un modo libre. Necesitaremos entonces,

---

<sup>91</sup> Vázquez, F. “Empresarios de nosotros mismos”. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal”, en Ugarte, J. (ed.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 92.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 92.

<sup>93</sup> Aragüés, J.M. *De la vanguardia al cyborg, Aproximaciones al pensamiento posmoderno*, Eclipsados, Zaragoza, 2012, p. 259.

<sup>94</sup> *Ibíd.*

<sup>95</sup> Sin embargo, como bien señala José Luis Moreno, los sujetos contemporáneos “libres” resultan ser profundamente desgraciados: “Individuos siempre sufriendo porque ellos, sus parejas, sus hijos o amigos

liberar a la libertad de su heteronomía, liberar a la libertad de la elección y constituir una libertad de la autonomía, constituir una libertad de la producción.

---

(es decir, los seres humanos que les acompañan concebidos como “relaciones” que proporcionan “experiencias” que aumentan su “capital humano”) no son suficientemente ricos, cultos, delgados y hablan un idioma menos que el vecino, sin haber conseguido alcanzar el cinturón negro de kárate. Una sociedad basada en la competencia no puede conocer paz alguna.: la comparación invita siempre a sobrepasarse y a sobrepasar, alternando entre la humillación propia y ajena.” Moreno, J.L. *Foucault y la política*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2011, p. 106.

## CAPITULO II: POR UNA SUBJETIVIDAD ANTAGONISTA

### 1. Un posible espacio para la libertad.

A pesar del panorama desolador que Foucault nos muestra en la posibilidad de establecer espacios para la libertad, él mismo descubre dentro del sujeto, de la subjetividad, un posible reducto de resistencia dentro de la situación a la que el sujeto se ve avocado en el régimen biopolítico de poder. Y lo descubre a través de las prácticas de sí, del modo en que los sujetos se elaboran y se crean a sí mismos. Ofrecer una resistencia a la constitución de un sujeto normalizado por parte del control biopolítico supondrá posibilitar, pensar, un nuevo espacio ético en el que un sujeto antagonista pueda tener cabida.

Foucault entiende que no hay poder sin resistencia, y la resistencia pasa por apelar a un sujeto que se reconoce activo utilizando para ello los modos de subjetivación, esto es, las técnicas tales como “artes de la existencia”, “las técnicas de sí” o “las tecnologías del yo”, que permiten a los sujetos transformarse, auto-producirse. El sujeto se diluye en las redes del poder elaborando modos distintos de existencia. Como señala Deleuze: “La idea fundamental de Foucault es la de una dimensión de la subjetividad que deriva del poder y del saber, pero que no depende de ellos.”<sup>96</sup> Para ello es necesario el ejercicio de una libertad, pero ¿de qué tipo?, porque como ya habíamos visto, el régimen liberal y neoliberal también hacían necesario un tipo de libertad, sin embargo, en este tipo de acción de gobierno, el sujeto quedaba aún más inmerso en las relaciones de poder, hasta el punto de interiorizar la norma y ser capaz de reproducirla autónomamente.

Foucault considera un problema ético la pregunta acerca de cómo se puede practicar la libertad. La ética es, para Foucault, en una reconocible paráfrasis de Kant, la práctica reflexiva de la libertad: “la libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”<sup>97</sup>.

En el mundo grecorromano, el cuidado de sí ha sido el modo en que la libertad individual se ha reflexionado como ética. En los textos antiguos, el cuidado de sí formaba parte de la reflexión moral. Era necesario cuidarse de sí para practicar adecuadamente la libertad. Esto era necesario, tanto para poder conocerse como para

---

<sup>96</sup> Deleuze, G. *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 134.

<sup>97</sup> Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en *Michel Foucault, Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 1030.

poder formarse y ser capaz de dominarse a sí mismo. Durante toda la edad antigua el problema de la libertad, resultó fundamental. “En la Antigüedad, la ética, en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: -cuidate a ti mismo”<sup>98</sup>. Para ejercer este cuidado uno necesita conocerse a sí mismo, pero también, conocer ciertas reglas de conducta que se establecen como verdaderas, ligándose de este modo la ética a los juegos de verdad. Ser libre supone no ser esclavo de uno mismo y saber controlar sus deseos y pasiones, estableciéndose con uno mismo, una relación de dominio, *arché*. Este cuidado de sí, también exige un saber ocuparse de los otros, pero en el sentido de una sabia administración del poder que se da en toda relación, siempre en tanto que no dominación. Sin embargo, en el cuidado de sí, es ontológicamente primera la relación con uno mismo, dando lugar a que “una ciudad en la que todo el mundo se cuidara de sí de este modo, sería una ciudad que iría bien y que encontraría en ello el principio ético de su permanencia.”<sup>99</sup> El abuso de poder se produce cuando uno no ha sido capaz de ejercer el poder sobre sí mismo, sobre sus apetitos y deseos, esto es, cuando por no cuidarse de sí se convierte en un esclavo de sus deseos.

A través de las prácticas de sí, el sujeto se constituye ahora de forma activa, pero a través de esquemas culturales que le son propuestos en tanto que miembro de una determinada sociedad.

Foucault entiende el poder como relaciones de poder, en el sentido de que en las relaciones humanas, el poder está siempre presente, en tanto que relación que pretende dirigir la conducta del otro. Sin embargo, las relaciones de poder existen en la medida en que los hombres son libres, y es por ello, por lo que siempre existe la posibilidad de la resistencia. Las relaciones de poder no son algo malo de lo que haga falta liberarse ya que: “no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros. El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlas (...) sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *èthos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación”<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 1031.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 1033.

<sup>100</sup> Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en *Michel Foucault, Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010, Pág. 1043.



Un nuevo planteamiento ético y una nueva política han de realizar una investigación ética que permita fundamentar la libertad individual. Si se analiza el poder a partir de la libertad, las estrategias y la gubernamentalidad, se genera un espacio para la libertad del sujeto y su relación con los otros.

Con las prácticas de sí, el sujeto se construye a sí mismo, pero no en un modo definitivamente clausurado, sino abierto y permanentemente constituyente, y es por ello que logra escapar a las redes del poder, y en consecuencia, a su vez, puede generar un nuevo ámbito de libertad productivo. Si las prácticas de sí resultan fundamentales en los estudios de Foucault es porque según el pensamiento griego sólo aquellos que son capaces de gobernarse a sí mismo, son capaces de acceder a la libertad.

De lo que se trata, por tanto es de liberar al individuo del tipo de sujeto liberal que el Estado y sus instituciones trata de imponernos fomentando la constitución de nuevas formas de subjetividad. La estética de la existencia se constituye como la ética que ofrece resistencia a las relaciones de poder al dotar al individuo de la capacidad de ejercer un poder sobre sí mismo en la construcción de su propia individualidad, más allá de aquella que viene impuesta por el poder. El cuidado de sí tendrá como tarea fundamental la misión de procurar que las relaciones de poder no se solidifiquen en modos de dominación.

Si Foucault es un autor de referencia es debido a que su crítica del sujeto abre las puertas a la posibilidad de establecer nuevas formas de subjetividad que en su capacidad para pensar diferente den lugar a una nueva praxis política y a establecer la necesidad de redefinir de nuevo el concepto de libertad. Es por ello por lo que podemos afirmar con Negri que “Combatir es hoy únicamente una ética”<sup>101</sup>, dado que para poder ofrecer resistencia al poder se nos antoja necesario la constitución de un sujeto con capacidad para establecer modos alternativos de subjetividad. “Combatir es una ética porque combatir es construir sujetos para el combate, producir un “ethos” antagonista capaz de enfrentar al poder y a sus efectos”<sup>102</sup>. Sin embargo, el problema que debiéramos plantearnos es, una vez que contamos con un sujeto ético que en tanto que antagonista es a la vez un sujeto político, qué tipo de praxis política tendría que tener lugar, es decir, qué condiciones de praxis social o institucional servirían de

---

<sup>101</sup> Negri, A. *Fin de siglo*, Paidós, Barcelona, 1992, p.42.

<sup>102</sup> Aragüés, J.M. *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*. Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2002, p. 165

marco para las nuevas formas de subjetividad, o en qué tipo de orden político puede producirse una acción sobre uno mismo con significado realmente emancipatorio. Por tanto, el problema fundamental que habría que resolver consiste en establecer de qué modo la subjetividad puede alcanzar verdadero poder antagonista, cómo esta subjetividad caracterizada por formar un arte de la existencia es posibilitadora de un poder realmente antagonista. El presente estudio nos conduce a plantearnos la problemática de cómo esta subjetividad puede constituir un nuevo orden político, y qué tipo de praxis social ha de servir de marco para las nuevas formas de subjetividad. Es decir, de lo que se trata es de plantear el vínculo entre subjetividad antagonista y formas de acción colectiva.

A lo largo del pensamiento foucaultiano se dan varios momentos de comprensión de la subjetividad. En primer lugar, la subjetividad, como hemos analizado, se relaciona con la verdad y nos convierte en sujetos de conocimiento, para posteriormente relacionarse con el poder y convertirnos en sujetos autocontroladores de nosotros mismos. Pero, la subjetividad también es capaz de hacer un uso de la ética en un intento de producción de subjetividad antagonista.

## 2. La crítica como práctica constitutiva de subjetividad antagonista.

Judith Butler escribió un artículo<sup>103</sup> acerca de la conferencia que Michel Foucault realizó el 27 de mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, que llevaba por título “Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]”<sup>104</sup>, que nos permitirá, no sólo profundizar en el concepto de crítica foucaultiano sino también en la relación que este término pudiera tener con la ética en tanto praxis constitutiva de libertad y por ende en la constitución de subjetividad. Según la autora, el pensamiento crítico de Foucault consiste en pensar el problema de la libertad y la ética más allá del juicio, es decir, más allá de la clausura en una única significación que excluya una multiplicidad de posibilidades de constitución de subjetividad antagonista. Si la crítica es un modo de resistencia, la crítica (su ejercicio) es un modo constitutivo de subjetividad.

---

<sup>103</sup> Butler, J. “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, en *The Judith Butler Reader*, Blackwell Publishing, 2004.

<sup>104</sup> Foucault, M. “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006

“Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles era de la actitud crítica como virtud en general”<sup>105</sup>. Esta es la primera consideración de la crítica, o más concretamente de su modo de proceder, de su actitud, que hace Foucault. A este respecto Butler señala cómo lo relevante de esta afirmación estriba en la capacidad foucaultiana de introducir la noción de virtud dentro de una ética que no se adscribe a una normatividad previamente dada de un modo objetivo sino que ejerce una función crítica con dicha normatividad: “virtue is not only a way of complying with or conforming with preestablished norms. It is more radically, a critical relation to those norms, on which, for Foucault, takes shape as a specific stylization of morality.”<sup>106</sup> Lo que, según Butler, resulta significativo es el modo en el que Foucault relaciona la crítica con la transformación de sí, hasta el punto de que ésta dé lugar a un tipo de transformación del sujeto que sea capaz de poner en riesgo un cierto código de conducta previamente establecido. La crítica, en tanto que virtud, como práctica reflexiva acerca de la constitución de uno mismo puede dar lugar a una posición ética individual que sea contraria a la normatividad establecida, no ajustándose, con ello, a la normalidad de las formas de vida prescritas por la norma. La ética se entiende en tanto la forma que uno se da a sí mismo, y en tanto que reflexión práctica acerca de la propia vida. El sujeto puede constituir de un modo activo su vida al ser capaz de establecer una nueva forma de existencia. Esta actitud crítica fundamenta una ética que se enfrenta a un determinado ejercicio del poder en el que los individuos se ajustan a las normas existentes, posibilitando que sea el sujeto el que al formarse a sí mismo se rebele contra las normas clásicas de subjetivación. Así, el sujeto es la consecuencia de un modo concreto de ejercicio del poder, pero, al mismo tiempo, es un sujeto que ejerce poder.

Por otra parte, Butler, pone de manifiesto cómo es en el contexto en el que Foucault analiza qué ha de entenderse por virtud, donde ésta se define diferenciándose de una obediencia que no se muestre crítica con la autoridad: “...the possibility of this form of virtue is established through its difference from an uncritical obedience to authority”.<sup>107</sup> Foucault centra su noción de crítica en la capacidad de no ser gobernado (o no ser gobernado de esa forma): “Y por tanto propondría, como primera definición de

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>106</sup> Butler, J “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, en *The Judith Butler Reader*, Blackwell Publishing, 2004, p. 308.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 311.

crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado”<sup>108</sup>. Consideramos que es a partir de los estudios realizados por Foucault en torno a la población cuando éste percibe cómo el poder comienza a ejercerse sobre la vida a través de una serie de saberes y técnicas de sometimiento. La actitud crítica consistirá, de este modo, en la oposición a este arte de gobierno constituyéndose como crítica moral y política. El arte de gobierno se traslada al individuo (como agente constitutivo de la actitud crítica) y consecuentemente a la cuestión de la ética. Frente a la biopolítica y al biopoder en tanto que artes de gobierno que pretenden monopolizar la vida del individuo dictándole cómo ha de vivir, aparece la actitud crítica en tanto que resistencia a ese modo de ejercerse el poder. Así, la problemática del poder queda inserta en la noción de crítica.

Para poder presentar una resistencia al poder que se ejerce como biopoder, Foucault centra sus últimos estudios en un sujeto que se pretende activo, que se constituye a sí mismo. El sujeto, entendido como modos de subjetivación, se presenta como la producción de diferentes estilos de vida y de existencia, o lo que es lo mismo, el modo que tenemos para hacer de nuestras vidas una obra de arte. Así, aquello que, desde la vida, puede ofrecer una resistencia al biopoder, es la creación de formas de vida y de formas de subjetivación. Para poder ejercer la crítica será necesario, como sostiene Butler, que el sujeto sea capaz de transformarse a sí mismo. Es en esta exigencia, donde la praxis crítica cobra significación como modo de resistencia a la autoridad: “To be critical of an authority that poses as absolute requires a critical practice that has self-transformation at its core”<sup>109</sup>.

Anteriormente hemos expuesto cómo la biopolítica comprende una multiplicidad de relaciones de poder que afectan a todo el tejido social hasta el punto de que el poder no puede reducirse a las instituciones mismas desde las que se ejerce, sino que consiste más bien en la distinta forma en que operan en ellas los mecanismos de poder. En este modo “inmanente” de comprender el poder, por parte de Foucault, se hace imprescindible la necesidad de la libertad. El problema surge cuando se plantea en qué medida se hace posible que la libertad surja como potencia, y es ahí, donde se plantea el “arte de gobernar” como el modo en que los sujetos son capaces de gobernarse a sí mismos constituyendo así subjetividades independientes que posibiliten una salida a

---

<sup>108</sup> Foucault, M. “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 8.

<sup>109</sup> Butler, J. “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, en *The Judith Butler Reader*, Blackwell Publishing, 2004, p. 311.

este modo de ejercerse el poder que ha quedado anclado en las subjetividades. Sin embargo, el sujeto no puede adoptar una posición contraria al poder, como nos advierte Foucault en la última frase de la *Voluntad de Saber*: “Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra “liberación””.<sup>110</sup> Foucault señala la “ironía” de este modo de ejercerse el poder, que reside en el hecho de que la posibilidad (o cualquier intento) de rebelarse contra él, de someterlo para destruirlo, no muestra sino que dicha sublevación, en última instancia, lo único que hace es permitir que éste se perpetúe. Así es como se genera la paradoja: tanto los elementos que directamente desempeñan la función de sostener el poder, como aquellos que pretenden oponerse a él, realizan la misma tarea. Por ello, pudiera parecer que el sujeto no puede escapar a la sujeción que le impone la construcción de subjetividad debido a que el intento de oponerse a la subordinación del sujeto frente al poder lo que hace es, no tanto resistir o liberarse de, si no reproducirlo de nuevo.<sup>111</sup> Y, dado que el sujeto se encuentra inserto en las propias relaciones de poder, si quiere dotar de un ámbito de libertad a su existencia ha de hacerlo desde dentro del propio dispositivo. El problema será, “cómo adoptar una actitud de oposición ante el poder aun reconociendo que toda oposición está comprometida con el mismo poder al que se opone”<sup>112</sup>

Como bien señala Judith Butler: “el poder que es condición del sujeto es por fuerza distinto del poder que se dice que ejerce el sujeto. El poder que da origen al sujeto no mantiene una relación de continuidad con el poder que constituye su potencia”<sup>113</sup>. Cuando el sujeto ejerce la potencia, surge la posibilidad de una nueva apropiación tal que ejerza una resistencia contra el poder que lo hizo posible.

Si el sujeto manifiesta una ambivalencia en torno a la noción de poder es porque el sujeto es a la vez un efecto de poder anterior a él, que lo constituye, es decir, como condición de posibilidad del mismo (sujeto constituido), y al mismo tiempo, la condición de posibilidad del ejercicio de un poder como potencia liberadora del mismo sujeto (sujeto constituyente), previamente constituido. La apuesta de Butler pasa por afirmar que la potencia liberadora del sujeto es derivada del poder al que se opone, y de este modo, el sujeto, lejos de poder eliminar el poder que lo oprime, lo supera,

---

<sup>110</sup> Foucault, M. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p.194

<sup>111</sup> “Si al final de *La voluntad de saber* Foucault se encuentra en un callejón sin salida, ello no se debe a su manera de pensar el poder, sino más bien a que ha descubierto el callejón sin salida en el que nos mete el propio poder, tanto en nuestra vida como en nuestro pensamiento, a nosotros que nos enfrentamos a él en nuestras más ínfimas verdades.” Deleuze, G. *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 127.

<sup>112</sup> Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 27

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 23

resultándole imposible eliminar con ello la ambivalencia, pero no por ello imposibilitándole a ejercer un modo activo de resistencia.

Dado que el poder que se ejerce sobre el individuo no es un poder de dominación, sino que exige un ámbito de libertad para poder constituirse en tanto poder normalizado capaz de constituir sujetos, siempre queda un espacio (por pequeño que sea) para que el sujeto pueda constituirse a sí mismo.

Según Foucault, Un nuevo planteamiento ético y una nueva política han de realizar una investigación ética que permita fundamentar la libertad individual. La ética ha de impedir que las relaciones de poder se constituyan como dominio: “Para este fin sirve el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo: para despejar el horizonte de lo otro; es en este punto donde se asienta la ética del pensar diferente”.<sup>114</sup>

Ahora bien, ¿cómo se constituye un sujeto *otro* dentro del marco normativo de constitución de subjetividades?

Según Butler, el sujeto desea ser sometido, es decir, desea interiorizar las normas sociales porque se siente obligado a buscar el reconocimiento de su existencia en signos que se encuentran fuera de sí mismo. Por tanto, el sujeto se ve obligado a subordinarse para poder existir: “dentro del sometimiento el precio de la existencia es la subordinación. Precisamente cuando la elección se vuelve imposible, el sujeto persigue la subordinación como promesa de su existencia”<sup>115</sup>. Pero, cuando el poder es asumido, éste no se reproduce de modo mecánico, posibilitando con ello, el riesgo de asumir una forma distinta. Del mismo modo, aunque la norma rige la formación del sujeto, y establece la vida que resulta aceptable en sociedad, al mismo tiempo, y en la medida en que funcionan en el ámbito psíquico, resultan vulnerables. El sujeto puede oponerse a la condiciones sociales que marcan qué es lo que resulta aceptable en tanto que vida, y transformarlas.

El ejercicio de la praxis crítica no prescribe ámbitos de acción normativa sino que introduce posibilidad de normatividad alternativa al realizar una reflexión sobre la normatividad existente. No es que se dé una voluntad originaria o una resistencia innata en el ser humano, sino un modo de comprensión de la relación entre saber-poder que exige que un individuo que no quiere adecuarse al modo de ser ya establecido se vea en la necesidad, en la voluntad de, establecer un ámbito de existencia otro que no esté comprendido en el ya existente: “a subject will emerge in relation to an established

---

<sup>114</sup> Schmid, W. *En busca de un nuevo arte de vivir*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 347.

<sup>115</sup> Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 32

order of truth, but it can also take a point of view on that established order that retrospectively suspends its own ontological ground”<sup>116</sup>. La crítica, como señala Butler citando a Foucault<sup>117</sup>, ejerce una función de *desujeción* de aquello que las relaciones de poder establecen que ha de ser entendido como verdadero, mostrando con ello la relación entre los límites de la ontología y la epistemología y posibilitando el ejercicio práctico de la libertad. Como citábamos con anterioridad, Foucault considera un problema ético la pregunta acerca de cómo se puede practicar la libertad. La ética es, para Foucault, la práctica reflexiva de la libertad: “la libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”<sup>118</sup>, esto es, la ética es el modo, la actitud crítica que permite que el sujeto (necesariamente libre) practique la libertad, de un modo virtuoso, activo, potenciador de nuevos modos de existencia más allá de los ofrecidos por cualquier código normativo.

Esta libertad, la libertad que genera subjetividad antagonista, no puede ser una libertad entendida en términos de elección, porque si así fuera, estaríamos nuevamente situados en la política de verdad; en un ámbito epistemológico que hubiera de establecer el ámbito ontológico en que se inscribe el sujeto normalizado, que imposibilitaría la resistencia. A este respecto resulta de gran relevancia la distinción que realiza Jesús Ibáñez en torno a los dos tipos de libertad: “Libertad para elegir entre alternativas dadas (de decisión), y libertad para crear alternativas (de distinción)”<sup>119</sup>. Sólo el segundo tipo de libertad, la libertad como potencia, como praxis, como ejercicio de la crítica es una libertad que cobra sentido en la ética foucaultiana como praxis reflexiva de la misma ya que es una libertad capaz de ofrecer alternativa, de producir la *desujeción* de esa política de verdad, al no verse en la necesidad de elegir, de situarse entre varias alternativas ya dadas por un orden epistemológico previamente existente. La libertad de elección reproduce la ironía del dispositivo (“el niño que hace lo que le manda su papá y el niño que hace lo contrario de lo que le manda su papá, están dominados”<sup>120</sup>), obliga a elegir el sujeto que según el poder ha de contar como vida, mientras que la *libertad para crear* se ejerce en el límite, establece el límite al poder, no decide, se distingue. Podríamos decir que la libertad de elección, al reproducir la ironía del dispositivo, se

---

<sup>116</sup> Butler, J. “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, en *The Judith Butler Reader*, Blackwell Publishing, 2004, p. 314.

<sup>117</sup> *Ibíd.*

<sup>118</sup> Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en *Michel Foucault, Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010. p. 1030.

<sup>119</sup> Ibáñez, J. *El regreso del sujeto*, siglo XXI, Madrid, 1994, p. 142.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 28.

correspondería con lo que Foucault llamó prácticas de liberación, que excluía toda posibilidad de constitución de subjetividad antagonista; mientras que la libertad de producción correspondería, más bien, con lo que Foucault llamó prácticas de libertad, en el sentido de que sólo estas constituían un modo real de resistencia frente al poder.

La actitud crítica, como modo de liberación no consiste en dudar acerca de lo que es correcto o incorrecto, entre lo que está bien y lo que está mal, es decir, la mera oposición no puede presentar una liberación, dado que esta duda solo hace posible una libertad restringida, una libertad de elección entre alternativas; de modo que, la actitud crítica ha de posibilitar la pregunta por el sentido, que sea capaz de establecer alternativas o como dice Ibáñez, de *elegir las elecciones*. La libertad entendida como elección se sitúa en *el orden de la lectura*, mientras que la libertad entendida como potencia se ejerce en *el orden de la escritura*<sup>121</sup>

El ejercicio de la crítica inaugura una ética no normativa que posibilita modos de ser o existir diferentes, incluso innombrables, en el sentido de que no se encuentran establecidos dentro del marco de inteligibilidad existente. Pero, es por ello por lo que la crítica descubre, no sólo el marco de inteligibilidad sino su límite, su ruptura, y en consecuencia, un modo otro de ser, un modo otro de pensar. Si el sujeto se forma a sí mismo dentro de las formas de inteligibilidad dadas, no se constituye como sujeto antagonista, y no ofrece por tanto resistencia a un poder que se ejerce como biopoder, sin embargo, si lo hace en el límite, en la desobediencia al código dado, sí: “If that self-forming is done in disobedience to the principles by which one is formed, then virtue becomes the practice by which as a subject, occupying that ontologically insecure position which poses the question anew: who will be a subject here, and what will account as a life...”<sup>122</sup>. Así, el sujeto no se forma a sí mismo en una práctica de libertad en tanto que elección, ya que no elige el tipo de sujeto que quiere ser de entre los diversos modos de subjetivación establecidos, sino que se forma a sí mismo en una práctica de libertad en tanto que producción, dado que al rechazar los modos de subjetivación ya dados, introduce una nueva posibilidad que exige preguntarse de nuevo por el sentido, planteando con ello la pregunta de qué cuenta como una vida, o qué hemos de entender por sujeto.

---

<sup>121</sup> Ibáñez, J. *Del algoritmo al sujeto*. Madrid, siglo XXI, 1985, p. 37.

<sup>122</sup> Butler, J. “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, en *The Judith Butler Reader*, Blackwell Publishing, 2004, p. 321.



### 3. Por un “ethos” filosófico.

El análisis de la crítica en Foucault por parte de Butler, en tanto que posibilitadora de una subjetividad otra, y la estética de la existencia de Foucault, son, en su conjunto un modo muy peculiar de hacer filosofía, un ejercicio crítico que “pretende relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea el trabajo indefinido de la libertad.”<sup>123</sup>

Si hemos considerado oportuno seguir el orden que Foucault estableció a la hora de analizar la ontología histórica de nosotros mismos, ha sido para mostrar, en primer lugar la constitución histórica del sujeto, y poder plantear después, la posibilidad de constitución de subjetividad antagonista. Las investigaciones acerca del sujeto según Foucault han de seguir “la sistematización siguiente: cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber; cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder; cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones”<sup>124</sup>. Esta ontología crítica de lo que somos representa “un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible trasgresión”<sup>125</sup>

La actitud crítica, el “ethos” filosófico, es lo que hemos pretendido mostrar en nuestro estudio, ya que al analizar el límite impuesto al sujeto en su modo de constitución propio del ejercicio del poder, lo que se pretende es indagar, reflexionar, investigar el cómo de su límite, de su frontera, porque si somos capaces de transgredirlo (pero, ¡cuidado!, no de oponernos a modo de contrario), ya estamos ejerciendo nuestra libertad y por tanto nos estamos constituyendo como sujetos productivos. “Este ethos filosófico puede caracterizarse como una actitud límite. No se trata de un comportamiento de rechazo. Se debe escapar a la alternativa del afuera y del adentro; hay que estar en las fronteras”.<sup>126</sup>

Ya lo decía Foucault, al hacer la crítica, al hacer filosofía al fin y al cabo, trabajamos sobre nosotros mismos, pero de un modo paciente, que realice, y “dé forma a la impaciencia de nuestra libertad”<sup>127</sup>

---

<sup>123</sup> Foucault, M. “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 92.

<sup>124</sup> *Ibíd.* p. 95

<sup>125</sup> *Ibíd.* p. 97.

<sup>126</sup> *Ibíd.* pp. 90-91

<sup>127</sup> *Ibíd.* p. 97.

Pero si queremos que las nuevas formas de subjetividad producidas en el ejercicio crítico sean capaces de ejercer su potencia, es decir, que presenten un verdadero poder antagonista, entonces, se necesita algo más. La crítica, la praxis filosófica, la sospecha son condición necesaria, pero no suficiente: “aunque la crítica-de las estructuras normativas, las jerarquías sociales, la explotación, etc.-sigue siendo necesaria no es una base suficiente para la actividad intelectual. El intelectual también debe ser capaz de crear nuevas disposiciones teóricas y sociales, traduciendo las prácticas y los deseos de las luchas en normas e instituciones, proponiendo nuevas modalidades de organización social”<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> Hardt, M. y Negri, A. *Common wealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011, p. 130

### CAPÍTULO III. POR UNA NUEVA PRAXIS POLÍTICA

#### 1. Estado de la cuestión.

Como sostuvimos más arriba, una vez que hemos analizado la posibilidad de constitución de subjetividad antagonista, hemos de poder plantear el tipo de acción política que pudiera servir de marco para las nuevas forma de subjetividad.

A través del cuidado de sí, de ser capaz de gobernarse a uno mismo, el sujeto se independiza del control biopolítico, desafiando con ello al modo de ejercicio del poder en tanto que relaciones de fuerza, posibilitando una nueva acción política que pudiera entenderse como relaciones de cooperación.

Según Lazzarato<sup>129</sup> la finalidad de la obra de Foucault es la potencia antagonista: “si el poder toma la vida como objeto de su ejercicio, Foucault está interesado en determinar lo que en la vida se le resiste y, al resistírsele, crea formas de subjetivación y formas de vida que escapan a los biopoderes”, “Si la dinámica de esta potencia, fundada sobre la “libertad” de los “sujetos”, y su capacidad de tratar sobre la “conducta de los otros” es enunciada de manera coherente sólo al final de la vida de Foucault, me parece que toda su obra conduce a este fin”<sup>130</sup>.

El último Foucault apela a una suerte de tecnologías gubernamentales, a la posibilidad de establecer una nueva gubernamentalidad estatal que tendría según Lazzarato una doble finalidad:

-“permitir las relaciones estratégicas con el mínimo posible de dominación, al darse las reglas de derecho, técnicas de gestión de las relaciones con los otros y también las relaciones consigo mismo”.

-“aumentar la libertad, la movilidad y la reversibilidad de los juegos de poder, pues son ellas las condiciones de resistencia y de la creación”<sup>131</sup>.

Foucault tuvo que dejar este trabajo inconcluso, pero dejó abierta la posibilidad a una investigación futura. Analizaremos ahora las posiciones políticas de varios autores principalmente en lo que se refiere al pensamiento crítico de la sociedad actual con el objetivo de plantear qué diversas posibilidades de praxis política se presentan en nuestro horizonte.

---

<sup>129</sup> Lazzarato, M. “Del biopoder a la biopolítica”, en Revista Multitudes, nº 1, París, Marzo de 2000.

<sup>130</sup> *Ibíd.* pp. 1-2.

<sup>131</sup> *Ibíd.* p.8.

## 2. Agamben: el campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno.

En el análisis biopolítico, Foucault había señalado que éste es un tipo de poder que se ejerce en la sociedad contemporánea opuesto al modo como lo ejercía el soberano en el Antiguo Régimen. Agamben, por el contrario, considera que el biopoder caracteriza también al poder soberano, no habiendo por tanto ruptura alguna. El filósofo italiano, en su libro *Homo sacer*,<sup>132</sup> realiza un estudio sobre los fundamentos de las instituciones jurídicas y políticas de la democracia, para lo cual analiza a su vez la cuestión de la soberanía. Agamben se opone al modelo de soberanía estatal teológico-político propuesto por Schmitt, aunque adopta de él la idea de que la soberanía se define como decisión sobre el estado de excepción.

Schmitt defiende una teología política basada en un poder soberano vinculado al carácter representativo de una realidad de orden trascendente. El soberano es el representante de un orden concreto estructurador de una determinada sociedad y, además, posee la capacidad de decidir, en cada caso, quién es el enemigo, esto es, la soberanía tiene el poder de decidir sobre la excepción. El Estado de excepción supone una suspensión del orden jurídico vigente.

Agamben utiliza el concepto de estado de excepción para ejemplificar la política característica de los Estados soberanos, y para denunciar la ausencia de fundamento de derecho. Sin embargo, lo más característico, en relación a su adopción del concepto de estado de excepción, consiste en afirmar que éste es esencial a las políticas de los Estados contemporáneos.

La decisión sobre la excepción que lleva a cabo el soberano es una decisión ilegal pero que a la vez produce legalidad. La decisión soberana tiene una doble capacidad, destructora y creadora, con respecto al derecho. Al decidir sobre el estado de excepción, se suspende todo orden jurídico y se crea una nueva ley, que se presenta como legitimadora de la nueva “ilegalidad”. Esto da lugar a una paradoja, ya que se establece una legalidad sobre algo que no puede tener forma legal, a saber, el estado de excepción, que consiste en la ausencia de legalidad. Esta situación que, en el

---

<sup>132</sup> Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

análisis de Agamben, tiene lugar en la modernidad, también afectaría a las sociedades contemporáneas.

Esta paradoja que pone de manifiesto Agamben se encuentra ejemplificada en una problemática que gira en torno a los Derechos Humanos. La **Declaración Universal de los Derechos Humanos**, fue “adoptada y proclamada por la 183ª Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948”. Dos años más tarde, aparece el “Convenio de Roma de 4 de noviembre de 1950, para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales”. Es decir, la Declaración se enuncia primero, y es posteriormente recogida de nuevo para especificar cuáles serán sus criterios de aplicación en un convenio, que vendría a ser algo así como un reglamento al que acogerse para asegurar el cumplimiento de lo acordado previamente en la Declaración. Esta última sería, por así decirlo, el enunciado de la ley, el fin deseable, lo que se ha fijado como bueno. El Convenio establece cómo llegar hasta ello, el procedimiento a seguir para lograr que, en efecto, la ley se cumpla. Dicho de otro modo: si la Declaración es un puro enunciado teórico, el Convenio son sus condiciones de aplicación en la práctica.

Pues bien, la información que se recoge en la Declaración de los Derechos Humanos, como es sabido, versa acerca de los derechos fundamentales que todo individuo debería tener al margen de cualquier contingencia, ya sea de raza, sexo, religión, etc. Es decir, defiende la posibilidad de que haya derechos válidos para todos los individuos universalmente. Las diferencias entre la declaración y el convenio son notables. Nos interesa aquí destacar sobre todo una de ellas, a saber, que en la declaración aparece el enunciado de la ley tal y como se pretende que sea, esto es, válido para todo ser humano por el mero hecho de serlo, y en el convenio, en cambio, se empiezan a restringir las condiciones de aplicación de dicha ley, cuando se aplica a determinados grupos de individuos o en circunstancias particulares. Lo mostraremos con un ejemplo. Véase como aparece el derecho a la vida en la Declaración de los Derechos Humanos: “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”<sup>133</sup>. Lo único que allí aparece es un escueto enunciado del derecho. En cambio, en el Convenio de

---

<sup>133</sup> Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948. Art. 3.

Roma para la protección de los Derechos Humanos, lo que nos encontramos es algo muy distinto, y nada escueto, a saber: “El derecho de toda persona a la vida está protegido por la ley. Nadie podrá ser privado de su vida intencionadamente, salvo en ejecución de una condena que imponga la pena capital dictada por un tribunal al reo de un delito para el que la ley establece esa pena.

*La muerte no se considera infringida con infracción del presente artículo cuando se produzca como consecuencia de un recurso a la fuerza que sea absolutamente necesario:*

- a) En defensa de una persona contra una agresión ilegítima.
- b) Para detener a una persona conforme a derecho o para impedir la evasión de un preso o detenido legalmente.
- c) Para reprimir, de acuerdo con la ley, una revuelta o insurrección. (...) <sup>134</sup>.

En este sentido, lo que más interesa para la cuestión que nos ocupa es lo siguiente: que la supuesta aplicación *universal* de los Derechos Humanos, *está llena de salvedades*. A la mayoría de los derechos les sigue una lista con los casos excepcionales en los que ese derecho no se aplica. Este “salvo en...” resaltado en el texto, es el argumento que mejor muestra cómo se legisla la ley, y se legisla también la excepción. Es preciso constatar que tales excepciones (que no se ven si uno se remite solamente a la Declaración de los Derechos Humanos), se rigen igualmente por el derecho (son excepciones legales al derecho) y que por tanto, en este sentido, los Derechos Humanos Universales, no son universales. Esto es a lo que, en nuestro juicio, apunta la tesis de Agamben cuando afirma que en los estados modernos, “la excepción se ha convertido en norma”. La excepción, aquello que en principio sería considerado una infracción de la ley (acabar con la vida de otro ser humano, en nuestro ejemplo) se convierte en una acción tan legal como cualquiera de los derechos humanos. ¿Y cuándo? ¿Cuándo aparece la excepción a la norma? Como hemos visto, no cuando se expone teóricamente, sino justamente cuando llega la hora de ponerla en práctica. Es cuando la ley, enunciada teóricamente, tiene que acoplarse a las condiciones materiales de un determinado momento histórico, cuando surge la excepción. Por tanto, es al tratar de cumplir la ley, cuando ésta

---

<sup>134</sup> Convenio de Roma de 4 de noviembre de 1950 para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales. Art. 2

justamente se incumple, puesto que sólo es efectiva a costa de introducir la excepción en ella. El cumplimiento del derecho sólo se produce generando de algún modo violencia, o lo que es lo mismo, violentándolo. Esto sugiere, como mostró Agamben, una ausencia de fundamento del derecho, ya que se muestra la imposibilidad de distinguir entre violencia y derecho: “el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia”<sup>135</sup>.

Por otro lado, habría que señalar cómo para Agamben la exclusión, la excepción, supone una cierta inclusión, dado que: “si la excepción es la estructura de la soberanía (...) es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión”<sup>136</sup>.

La excepción soberana no prohíbe aquello que excluye, sino que lo inserta en un orden jurídico, ya que la norma se constituye como tal en su relación con la excepción. La violencia se caracteriza, de este modo, por dos fenómenos: el estado de excepción y la biopolítica. El poder soberano tiene como objetivo producir un cuerpo biopolítico: “la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano”<sup>137</sup>. La biopolítica, al igual que el estado de excepción, hace referencia al fenómeno de la violencia. La vida humana ha quedado abandonada y ha de ser formada por la política, al constituir el poder soberano un cuerpo biopolítico. La concepción política que aquí se está manejando implica la producción de una comunidad homogénea donde se gestiona el cuerpo de los individuos para mantener la comunidad.

El poder soberano instauro en la sociedad el orden porque posee la posibilidad de suspenderlo a través de la decisión sobre el estado de excepción y, además muestra su poder al constituir la vida como el lugar donde se produce la excepción.

La concepción biopolítica de Agamben utiliza el concepto de “nuda vida” para ejemplificar la indistinción entre violencia y derecho característico de la soberanía. La vida queda reducida al derecho, en tanto que es éste el que la produce y designa, y será el soberano el que “decide el valor o disvalor de la vida como tal”, siendo la vida corporal de los hombres su objetivo.

---

<sup>135</sup> Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 47

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.13.

La “nuda vida” (*zoé*), es el mero hecho biológico de vivir, común a todos los seres vivos, que se opondría a lo que los griegos llamaban *bios*, término utilizado para designar el modo específico de vida propio de cada individuo. Si *zoé* refiere a la pura vida biológica, *bios* lo haría al ser humano en tanto que sujeto social, político (que posee por ejemplo unos determinados derechos): el objetivo del biopoder es legislar, no ya la vida política (social, económica.), sino la vida puramente biológica. La aportación de Agamben en el sentido de que en la política moderna lo biológico es considerado un asunto político, vuelve así a remitirnos, más allá de sus rasgos originales, a Foucault: en el capítulo analizado de la *Voluntad de saber* puede leerse, a propósito del surgimiento de la biopolítica: “Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político”<sup>138</sup>. Si bien Foucault no llegó a hablar de “nuda vida”, en efecto, esta cita parece apuntar a esa misma idea.

Lo que aquí queremos señalar es cómo, según Agamben, la “nuda vida” ejemplifica la violencia contenida en el Estado, ya que la tarea del soberano consiste en dar forma a esta vida natural. La expresión de esta violencia que ejerce la política soberana sobre la “nuda vida”, culmina en el campo de concentración y por tanto, en la política totalitaria del régimen nazi. Sin embargo, lo polémico de su tesis es que la democracia moderna oculta la lógica que sustentaba explícitamente el campo de concentración, pero funciona bajo sus mismas reglas: “el campo de concentración, como puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico (fundado en cuanto tal exclusivamente en el estado de excepción), aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer la metamorfosis y los disfraces”<sup>139</sup>. Si se produce una continuidad entre el Estado soberano, el totalitarismo nazi y la democracia, es porque todos estos regímenes están inscritos en un mismo contexto biopolítico (cuyo fin es controlar la vida), aunque difieran en sus modos.

Agamben, aunque reconoce la aportación biopolítica llevada a cabo por Foucault, sostiene que éste no centró su investigación en lo que él considera: “los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios de del siglo XX”<sup>140</sup>. Sin embargo, si bien es cierto que Foucault no asoció la noción de biopolítica a los

---

<sup>138</sup> Foucault, M. *La Voluntad de Saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p. 172.

<sup>139</sup> Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 156.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 13.



campos de concentración, sí que estableció una relación entre la biopolítica y el régimen totalitario nazi que fue expuesta del siguiente modo: “El nazismo no es otra cosa que el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder instaurados a partir del siglo XVIII. (...) Lo extraordinario es que la sociedad nazi generalizó de modo absoluto el biopoder y también el derecho soberano de matar”. “Poder disciplinario, biopoder: todo esto recorrió y sostuvo a pulso la sociedad nazi. (...) No hay sociedad a la vez más disciplinaria y aseguradora que la que introdujeron o en todo caso proyectaron los nazis”<sup>141</sup>

Según Agamben, el campo de concentración representa una determinada concepción de la soberanía que se encuentra aún presente en los estados democráticos. La democracia no es más que una máscara de la lógica que sustenta el campo de concentración y que representa la culminación de la política soberana. El campo de concentración no es más que un modelo, y no tanto una realidad que haya de comprenderse bajo categorías históricas o de derecho; por ello, Auschwitz es fundamentalmente un modelo de derecho y de política.

En el campo de concentración la política queda reducida a decisión permanente sobre la nuda vida, de modo que la biopolítica nazi utiliza el estado de excepción como forma jurídica para administrar la vida. En el Estado nazi, la excepción se confundía con la norma, aspecto que ejemplifica el campo de concentración como el espacio en el que la excepción se convierte en regla. De este modo, como el campo de concentración implica un estado de excepción y, la excepción se ejerce sobre la nuda vida, entonces, cualquier vida de tipo político es una vida situada en un campo de concentración. Este es el argumento que permite a Agamben identificar cualquier totalitarismo con una política democrática. Toda política cuyo objetivo consista en producir una comunidad (un pueblo que haya de realizarse mediante una política en la que se constituya una identidad) legitima la exclusión de todos aquellos seres humanos que no respondan a la identidad que se ha de alcanzar.

En este contexto, según el cual la lógica que rige en el campo de concentración es la misma que la de los Estados soberanos modernos se define lo que sea el ser humano como consecuencia de la violencia política ejercida sobre

---

<sup>141</sup> Foucault, M. “clase del 17 de Marzo de 1976”, *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2010, pp. 222-223.

él. El ser humano se presenta como el radicalmente desposeído: “El campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna. Por todo esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el homo sacer se confunde virtualmente con el ciudadano”<sup>142</sup>.

En Agamben, sin embargo, no se dan las relaciones de poder como las entendía Foucault, ya que para éste último, las relaciones de poder sólo pueden ejercerse en la medida en que los sujetos son libres, de modo que si uno estuviese a disposición del otro (como sucede según Agamben en los estados democráticos modernos) no habría relaciones de poder sino que se daría una violencia infinita e ilimitada, como ocurre en los campos de concentración nazis, o a juicio de Agamben en las democracias actuales. El biopoder que denuncia Agamben no ofrece un espacio para la lucha, un lugar desde donde se pueda ejercer la resistencia, dado que no es un poder en tanto que relación de fuerzas sino en tanto que control de la nuda vida del homo sacer.

Agamben apela a lo que él denomina “singularidades cualquiera” para hacer referencia a los individuos pasivos, improductivos, que se caracterizan por la pura potencia, y nunca sustancialmente, que forman parte de una comunidad que permanece siempre “por venir”. La ilimitada potencialidad inherente a todo ser humano nunca llegaría a actualizarse (pues esto supondría destruirse, negarse) en comunidad o sistema político alguno. La única esperanza que le queda al hombre para que se deje de ejercer la violencia inherente a todo biopoder sobre él, la deposita Agamben, no en lo que pueda hacer por evitarlo, sino en la medida en que “pueda resistir a la tentación de hacer algo”<sup>143</sup>. Con estos elementos- y sin olvidar la alusión al terreno del arte, de la literatura, del pensamiento (estética), como tareas “propriadamente improductivas”- se construye el pensamiento “impolítico” de Agamben. Sólo entendiendo que el pensamiento impolítico de Agamben pretende- al caracterizar su propuesta alternativa de invisible o improductiva- asegurar un espacio para la lucha contra todo régimen político, podemos entender la

---

<sup>142</sup> Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 217

<sup>143</sup> Galindo, A.: *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 98.

apuesta por un sujeto “invisible”. En ese espacio, dejarían de reproducirse los esquemas de un poder que lo que pretende es potenciar la vida de los seres humanos, en tanto que son productivos, sustanciales (sostienen unas propiedades determinadas), etc. En definitiva: si somos radicalmente improductivos, dejamos de ofrecer un blanco al poder.

La comprensión de aquello que caracteriza a eso que hemos llamado espacio para la lucha de Agamben, no sirve para resolver, en cualquier caso, la cuestión en torno al lugar en el que podría ubicarse ese espacio o la forma en la que podría llevarse a cabo. Puede que ese espacio no ocupe lugar físico, pues su forma de llevarse a cabo es estar siempre por venir, pero entonces no vemos de qué forma se podría conseguir establecer un lugar de resistencia frente al biopoder, a través de un sujeto caracterizado por no llevar a cabo acción alguna. Se vuelve problemático el concepto de “acción” política, incluso la acción humana en general, entre otras cosas, porque nos parece que ese “resistirse a la tentación de hacer algo”, ese permanecer inactivo, improductivo, etc., de algún modo, también implica *hacer algo*. Hay una gran diferencia entre “no hacer nada”, que sería lo que Agamben propone, y “hacer nada”, que es lo que consideramos que ocurre. En esa inacción vemos, en último término, algún tipo de acción.

En el análisis de Agamben la sociedad biopolítica no se estructura en torno a relaciones de fuerza sino que todo en ella es poder, y consecuentemente no hay libertad porque todo queda reducido a estados de dominación. Pero, si esto es así la resistencia no es posible y lo único que nos queda es permanecer quieto “viéndolas venir”, esperando una sociedad que está siempre por venir. ¿Para qué molestarnos entonces en escribir, en denunciar la situación política en la que nos encontramos si lo único que podemos hacer es esperar un milagro?, ¿Merece la pena el esfuerzo, tan si quiera el de la resistencia de hacer algo?

### 3. Tiempos de subsunción real. Tiempos de biopoder.

Si queremos ofrecer un nuevo marco político en el que puedan tener cabida las nuevas subjetividades antagonistas, es preciso realizar un análisis de cómo se ejerce la biopolítica en la sociedad contemporánea donde el capitalismo de consumo se impone a nivel global. Como habíamos visto, el poder biopolítico se caracteriza por su capacidad para crear sujetos útiles para nuestra sociedad de mercado capaces de autocontrolarse

sin necesidad de aparatos disciplinarios. Hardt y Negri, sostienen que el tipo de poder contemporáneo tiene una forma “terrena y mundana”, “su pretensión de naturalidad y de hecho su silencioso e invisible funcionamiento cotidiano hacen que resulte sumamente difícil de reconocer, analizar y poner en tela de juicio”<sup>144</sup>. El poder, en la sociedad contemporánea es inmanente, y absolutamente discreto en su ejercicio, tanto, que sólo a través de un exhaustivo análisis del funcionamiento de la sociedad podríamos si quiera comenzar a vislumbrarlo.

Un análisis del papel de los medios de comunicación de masas en la sociedad actual, al modo en el que lo plantea Juan Manuel Aragiés <sup>145</sup>, podría acercarnos mejor a una comprensión del ejercicio del poder hoy. Este autor sostiene que en las sociedades actuales los medios han creado las condiciones de realidad a partir de las cuales las diversas subjetividades forman su visión del mundo. La subjetividad contemporánea cuenta con un nuevo sentido de aprehensión de la realidad: los medios de comunicación de masas. Esto ha supuesto una revolución en el mundo de la comunicación que ha dado lugar a un nuevo modo de in-formar. Así, los medios de comunicación han sido un instrumento de normalización que ha permitido la construcción de una subjetividad que ya no se siente antagonista sino parte del sistema. A este respecto podría señalarse el planteamiento de José Luis Pardo en su libro *La banalidad* <sup>146</sup> según el cual, los medios se presentan como constructores del paisaje y de los personajes que forman parte de la vida cotidiana, de la vida “normal”. La comunicación audiovisual no tiene que informar, ni tiene que comunicar, tiene que constituir “un conjunto de prácticas regladas como pautas de normalización a gran escala”<sup>147</sup>

La subjetividad actual posee un nuevo sentido de aprehensión de la realidad: los medios de comunicación de masas; y como suponen el instrumento a partir del cual el individuo se comunica con lo que le rodea, su control resulta clave en la lucha por el poder. Los medios construyen el mundo, pero, además, construyen normalidad, y por ello construyen lo que Foucault llamó técnicas de poder del individuo sobre sí mismo; “la normalización de la subjetividad es uno de los efectos

---

<sup>144</sup> Hardt, M. y Negri, A. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011, p. 21

<sup>145</sup> Aragiés, J.M. *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2002.

<sup>146</sup> Pardo, J.L.: *La banalidad*, Anagrama, Barcelona, 1989

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 135.

más apetecidos de la acción de los medios de comunicación de masas. Subjetividad sujeta a norma, constituida en función de los parámetros sociales”<sup>148</sup>. Los medios contribuyen, a nuestro juicio, y en el sentido anteriormente señalado, a que el sujeto normalice el control biopolítico, a que lo interiorice hasta el punto de reproducirlo, dando lugar a un modo “inmanente” de ejercerse el poder. Un modo en el que el poder no se muestra como tal sino que se despliega en multitud de centros, que se hace invisible (es el poder del significante, al que anteriormente hemos aludido a propósito de Ibáñez) y ante el que es imposible “rendir cuentas”, del mismo modo que ocurre con el poder de los medios de comunicación, que, y de nuevo siguiendo a José Luis Pardo, es un efecto auto-frustrante, al no poder culpar a otro, más allá de la pantalla. En la comunicación de masas hay un imperio del Receptor, ya que el Emisor está ausente: “El destinatario se encuentra solo ante su receptor de radio o de televisión, ante su periódico o su revista. Y es él quien -si le place- pone en marcha el receptor, es él quien se autocomunica consigo mismo en circuito cerrado. Es él quien elige los mensajes que lee y los que no lee e incluso quien elige las interpretaciones, el modo de cumplimentar los huecos-en-blanco de la comunicación. Pero ¿no es esto una peligrosa doctrina en la que se incuban las peores ilusiones del liberalismo y que da pie a la legitimación de las más oscuras alienaciones culturales y las más feroces manipulaciones ideológicas? En efecto, lo es”<sup>149</sup>.

Los medios influyen: “in-fluire, deslizarse en el interior de las subjetividades, influir, invadir las conciencias de la subjetividad, plegar las subjetividades y, con ellas, sus voluntades”<sup>150</sup>.

Si en la actualidad se ha perdido la conciencia antagonista es debido a la “conciencia de habitabilidad del capitalismo”<sup>151</sup> que ha producido el Estado de Bienestar: “como consecuencia de una extracción de plusvalía menos traumática, de la aparición de mejoras sociales y del aumento del nivel de vida de una buena parte de la población”<sup>152</sup>. Esto es, la subjetividad ha interiorizado el sistema y por ello,

---

<sup>148</sup> Aragüés, J.M. *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2002, p. 28.

<sup>149</sup> Pardo, J.L. *La banalidad*, Anagrama, Barcelona, 1989, p. 145

<sup>150</sup> Aragüés, J.M. *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2002, p. 28

<sup>151</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, p. 47.

no sólo corren tiempos de subsunción real, sino también tiempos de biopoder<sup>153</sup>. En el capítulo VI, inédito de *El Capital* Marx utiliza el concepto de “subsunción real del trabajo en el capital” donde se anticipa el actual capitalismo de consumo que se caracteriza por esta subsunción. Si el capitalismo mercantil ejercía sobre el sujeto violencia, al ser el obrero obligado a vender su fuerza de trabajo, constituyéndose de este modo como mercancía en el ciclo económico del capital, a cambio de la “ilusión del salario”, el capital de producción y de consumo normaliza. Se pasa de la subsunción formal, a la subsunción real: “el posterior desarrollo del capitalismo ha favorecido una nueva forma de dominación en la que las subjetividades ya no se hallan “sujetas” al capital como consecuencia de una imposición exterior a las mismas, sino que son ellas mismas constituidas, conformadas, como elementos integrados del marco social. Son tiempos de subsunción real”<sup>154</sup>.

Como bien afirma Lyotard “el adversario está dentro de mi mismo pensamiento”<sup>155</sup>, el adversario es uno mismo, ya que en la nueva sociedad capitalista, en la sociedad en la que se ejerce el biopoder, los sujetos, como señalamos anteriormente, interiorizan la norma y reproducen con ello los interés del poder, constituyéndose, en consecuencia, como empresarios de sí.

Podríamos decir que la constitución de lo que hoy llamamos biopoder es la consecuencia del desarrollo del capitalismo, tal y como se da hoy, junto con el papel de instrumento de dominio ideológico que desempeñan los medios de comunicación en la constitución de subjetividades. “Violencia, norma, constitución: esa es la secuencia de dominación propia de la evolución del capital”<sup>156</sup>, pero también es la secuencia de dominación propia de la evolución del biopoder. Éste, como ya hemos señalado, comenzó a gestarse en la sociedad disciplinaria (violencia, modelo bélico del poder) y culmina como tal en la sociedad reguladora de los fenómenos de población, sociedad normalizadora, gubernamentalidad (constitutiva

---

<sup>153</sup> “en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, se logra establecer plenamente la relación cada vez más intensa de implicación mutua de todas las formas sociales, objetivo que el capitalismo había perseguido a lo largo de todo su desarrollo. Marx reconocía un fenómeno similar en lo que llamó el tránsito de la supeditación (o subsunción) formal a la supeditación del real del trabajo a la esfera del capital.” Hardt., M, y Negri., T. *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 45-46.

<sup>154</sup> Aragüés, J.M. *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2002, p.35.

<sup>155</sup> Lyotard, J.F. *¿Por qué filosofar?* Paidós, Barcelona, 1989, p.160.

<sup>156</sup> Aragüés, J.M. *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2002, p. 36.

de subjetividades), siendo la norma el elemento común y de unión entre la anatomopolítica del cuerpo humano (sociedad disciplinaria) y la biopolítica de la población (sociedad normalizada).

Aunque es cierto que Foucault no llegó a desarrollar de modo exhaustivo la relación entre capitalismo y biopoder, sí que la esbozó precisamente en el texto donde introdujo por primera vez el concepto de biopolítica, a saber, *La voluntad de saber*, y lo hizo en los siguientes términos: “Ese biopoder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; este no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” y más adelante, “en la primerísima formación del capitalismo, (...)lo que sucedió en el siglo XVIII (...) fue nada menos que la entrada de la vida en la historia (...) en el campo de las técnicas políticas”<sup>157</sup>

Si los medios de comunicación son el mecanismo contemporáneo de creación de subjetividades hechas a la medida de los intereses del capital, coincidimos con Juan Manuel Aragüés a la hora de afirmar que la lucha política hoy ha de tener en cuenta el inmenso poder antagonista que supondría el control de los medios: “Sólo bajo la condición de una comunicación liberada, en la que las subjetividades puedan acceder a un exterior pluralizado, en el que puedan reconocer la realidad de un mundo sometido en su 4/5 partes a una feroz expoliación y explotación, tanto humana como natural, será posible la aparición de un proyecto colectivo, ampliamente mayoritario-aunque no universal-y de carácter antagónico...”<sup>158</sup>. La liberación de la comunicación posibilitaría que el sujeto dejase de ser su propio enemigo al ser capaz de desenmascarar el tipo de poder que se ejerce sobre él, dando lugar a una subjetividad antagonista que sea capaz de aprovechar la comunicación liberada con vistas a una acción política colectiva.

“Del mismo modo que el poder es capaz de generar subjetividades reproductoras del sistema, sumisas, otras dinámicas mediáticas quizá fueran capaces de erosionar la potencia de la subsunción. Aunque ahí, evidentemente, no se agota la acción política alternativa”<sup>159</sup>. Y no se agota porque como dijimos anteriormente el reto será establecer

---

<sup>157</sup> Foucault, M. *La Voluntad de Saber*, Madrid, Siglo XXI, 1995, pp.170-171.

<sup>158</sup> Aragüés, J. M. *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2002, p.172.

<sup>159</sup> Aragüés, J. M. *De la vanguardia al cyborg, Aproximaciones al pensamiento posmoderno*, Eclipsados, Zaragoza, 2012, p. 255.

qué tipo de acción política debiera de constituirse para dar cabida a estas nuevas formas de subjetividad.

#### 4. Una ética de acción política democrática. Hardt y Negri.

Michael Hardt y Toni Negri, ofrecen en su libro *Common wealth. El proyecto de una revolución del común*.<sup>160</sup> un nuevo espacio para la política que esté más allá del capitalismo (razón gubernamental neoliberal) pero también, más allá del socialismo (gubernamentalidad socialista) de corte foucaultiano. Para estos autores es necesario no sólo explicitar el modo concreto de ejercicio del poder en las sociedades contemporáneas (ejemplificadas en el Kant que se atreve a saber) sino también el planteamiento de unas formas de poder antagonistas que posibiliten la creación de instituciones alternativas de resistencia (ejemplificado en el Kant que además sabe cómo atreverse).

A partir de la noción foucaultiana de poder, Negri sostiene que es en ese peculiar darse el poder como relaciones de poder, donde “pueden darse procesos de subjetivación, de resistencia y de insubordinación”<sup>161</sup>, de modo que “la biopolítica no es un enigma (...) por el contrario, es el terreno reencontrado de todo pensamiento político, en la medida en que está atravesado por la potencia de los procesos de subjetivación”<sup>162</sup>. En Foucault, los dispositivos de poder son un conjunto de prácticas y estrategias que caracterizan un estado de poder en una determinada época, pero según Hardt y Negri, también puede ser una estrategia de resistencia ya que para estos autores, la biopolítica es ambigua, al ser, a la vez, un poder sobre la vida y una reacción de la vida al poder. Esta ambigüedad queda resuelta al diferenciar Hardt y Negri entre biopolítica y biopoder, siendo la biopolítica el lugar desde el que el sujeto podrá constituir una resistencia ofreciendo un nuevo modelo de vida que represente una subjetividad con carácter antagonista: “Para marcar esta diferencia entre los dos “poderes de la vida”, adoptamos una distinción terminológica, sugerida por los escritos de Foucault pero no usada coherentemente por éste, entre biopoder y biopolítica, donde el primero puede definirse (con cierta tosquedad) como poder sobre la vida y el segundo

---

<sup>160</sup> Hardt, M. y Negri, A. *Common wealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011,

<sup>161</sup> Negri, A. *La fábrica de porcelana, Una nueva gramática de lo político*, Paidós, Barcelona 2008, p. 40.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 43.



como el poder de la vida de resistir y determinar una producción alternativa de subjetividad”.<sup>163</sup>. Sería la biopolítica, entendida como modo de producción de subjetividad antagonista, el tipo de actividad crítica posibilitadora de la *desujeción*: “el acontecimiento biopolítico es siempre un acontecimiento queer, un proceso de subjetivación subversiva que, haciendo añicos las identidades y las normas dominantes, revela el vínculo entre potencia y libertad, inaugurando así una producción alternativa de subjetividad.”<sup>164</sup>

La resistencia no ha de comprenderse en términos de negación sino de creación ya que la libertad que entra en juego en la resistencia no es una libertad de elección sino de producción. Por ello la inauguración de este nuevo modo de comprensión de la libertad, que más arriba analizábamos a través del pensamiento de Ibáñez, supone un modo de resistencia como acontecimiento biopolítico que puede ser caracterizado de “queer”, ya que éste fenómeno no solo resiste defendiéndose, sino que resiste creando un nuevo modo de comprensión, un nuevo modo de ser.

Negri plantea en su libro *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de lo político*<sup>165</sup> la posibilidad de plantear un cambio de paradigma en el discurso político a partir de la transición que se produce de lo moderno a lo posmoderno. Para ello, realizará una crítica de las teorías modernas de gobierno con el objetivo de plantear un nuevo vocabulario para la política contemporánea. Si los teóricos del poder moderno coinciden en que éste es soberano y trascendente, también es posible partir de otra tradición, que pasa por Maquiavelo y Spinoza, que defiende una inmanencia política, y la dimensión constitutiva y constituyente de la democracia..

La nueva situación política tiene que definirse dentro de un cambio de paradigma con respecto a la tradición moderna, ya que se produce una “cesura radical”, una discontinuidad que ha de tenerse en cuenta. El primer momento que constituye dicha cesura lo representa el hecho de que “actualmente el trabajo es interno a todo proceso de producción pero su definición no puede en cambio reducirse a una dimensión puramente material o laboral”<sup>166</sup>. Si hoy en día el trabajo no puede reducirse al trabajo material es debido a que se da una hegemonía

---

<sup>163</sup> Hardt, M. y Negri, A. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011, p. 72.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>165</sup> Negri, A. *La fábrica de porcelana, Una nueva gramática de lo político*. Barcelona, Paidós, 2008.

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 26.

tendencial del trabajo inmaterial, cognitivo, caracterizado por una excedencia, pero de creatividad, dado que sus productos “son productos de libertad y de imaginación”<sup>167</sup>

Un segundo momento lo constituiría la concepción de una nueva soberanía que habría de entenderse como biopoder, que se extiende a todo el campo social: “se pasó de la disciplina de la organización individual del trabajo al control de los pueblos. El proceso de la subsunción real de la sociedad bajo el capital se ha expresado aquí en todo su potencial”<sup>168</sup>. Negri muestra aquí la relación entre el concepto de subsunción real y el de biopoder, citando con ello a Foucault: “para decirlo en términos foucaultianos, se ha pasado de un régimen disciplinario, a un régimen de control”<sup>169</sup>. Además, sostiene que el biopoder se extiende hasta tal punto al campo social, que la guerra se convierte en lo constitutivo de la política, lo cual nos recuerda a Foucault a propósito de la inversión de la fórmula de Clausewitz “la guerra es la continuidad de la política por otros medios”, formulando que es más bien la política la que constituye la continuación de la guerra por otros medios.

En la teoría jurídica clásica el poder es un derecho y por tanto, un poder que yo puedo transferir o enajenar a través de un acto jurídico constituido en forma de contrato. El poder se constituye a través de un intercambio contractual. En la concepción jurídico-política de la soberanía el Estado ha de presentarse como finalización de la guerra, sin embargo, las nociones clásicas de liberalismo político lo que muestran es que el poder, como hemos visto, es una relación de fuerzas, y consecuentemente ha de ser analizado en términos de fuerza, de guerra, de combate: “En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de “encarcelamiento” múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla”<sup>170</sup>. Es aquí donde cobra sentido la inversión de la cláusula de Clausewitz, siendo la función del poder político perpetuar las relaciones de fuerza a través de una constante guerra que resulte silenciosa, sirviéndose para ello de las instituciones. Tanto el derecho como los tribunales de justicia no son más que ámbitos de dominación propios del poder que los desarrolla. La guerra se presentará, entonces, no como un recurso para la eliminación de cualquier orden de dominación, sino como un “combate social, definido por la liberación del deseo de poder y la capacidad de fractura con respecto al orden

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 26

<sup>168</sup> *Ibíd.*, pág. 27.

<sup>169</sup> *Ibíd.*

<sup>170</sup> Foucault, M. *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, p. 314

establecido”<sup>171</sup>. La resistencia entendida en términos bélicos constituirá el paradigma de las relaciones no normalizadas que posibilitará la existencia de un poder otro.

En tercer y último lugar, la cesura produce una “disolución de la ontología política que se había constituido en torno al concepto de soberanía”<sup>172</sup>. El nuevo ejercicio de la soberanía ha de aceptar las diferencias y comprender su sometimiento a un antagonismo.

Hoy en día, el biopoder está inmerso en el tejido social, al entrar la vida en el proceso productivo, ya que el sujeto al vivir en una sociedad productiva se constituye como sujeto productivo. El desafío consistirá en ser capaces de reconocer el profundo cambio que ésta introduce en el contexto social y productivo, hasta el punto de que la posmodernidad no sólo plantee un nuevo modo de pensar sino “una redefinición concreta de lo real”<sup>173</sup>. El problema fundamental que la biopolítica plantea es cómo reconquistar la libertad en este paraje tan poco fértil, aunque Negri tiene esperanza: “el mundo definido por la subsunción real de la sociedad bajo el capital coagula y neutraliza las posibilidades de relación, pero no la resistencia, la libertad como potencia o la constitución de nuevo ser”<sup>174</sup>. La posmodernidad no es, por tanto, sólo una cesura respecto a la modernidad sino que además, es la condición de posibilidad de un proceso antagonista. Es tiempo de subsunción real, es tiempo de biopoder, pero también es tiempo de resistencia y es tiempo de libertad de producción.

Tanto en Deleuze como en Foucault, los dispositivos de poder son un conjunto de prácticas y estrategias que caracterizan un estado de poder en una determinada época, pero según Negri, también puede ser, como más arriba señalamos una estrategia de resistencia ya que la biopolítica es ambigua, al ser, a la vez, un poder sobre la vida y una reacción de la vida al poder.

Según Negri, una de las características de la posmodernidad es su reversibilidad, de modo que la dominación podría llegar a ser también una resistencia. Por ejemplo, la subsunción real de la sociedad bajo el capital no sólo es la colonización de las formas de vida por parte de éste, sino también la posibilidad de

---

<sup>171</sup> López Álvarez, P. “La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política”, en *La Guerra* (ed., de Sánchez Durá, N.), Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 172.

<sup>172</sup> Negri, A. *La fábrica de porcelana, Una nueva gramática de lo político*. Barcelona, Paidós, 2008, p. 29.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 33.

construcción de resistencias. La afirmación de lo posmoderno supone que la resistencia se ha generalizado dentro del contexto de la subsunción real. De ahí que la biopolítica resulte ser paradójica, ya que también representa “la emergencia de la singularización de las resistencia por la cual está permanentemente atravesada”<sup>175</sup>. Negri se muestra en exceso optimista ante el poder en tanto biopoder, en tanto que subsunción real. Si bien es cierto que la resistencia está siempre latente y ha de ser ejercida desde la inmanencia del poder a través de la constitución de nuevas formas de subjetividad como venimos defendiendo en el presente trabajo, también consideramos que desde la subsunción real no emerge espontáneamente la resistencia. En todo caso, será la denuncia de la subsunción real, junto con la liberación de los medios de comunicación, en tanto reproductores de dicha subsunción, lo que da lugar a la resistencia, a la potencia antagonista. La resistencia, lejos de haberse generalizado en el contexto de la subsunción real, cada vez se diluye más en las formas de dominación contemporánea. Por ello, es necesaria la filosofía, su acción crítica. Es necesaria la sospecha: “Sospecha como no aceptación de lo recibido, ni de la tradición, ni de la información. Quizás nos hallemos ante una aporía, pues el sujeto que sospecha ya es un sujeto que escapa, con mayor o menor levedad, a la subsunción. Se trata, por tanto, de promover la sospecha, de erosionar certezas.”<sup>176</sup> Una vez realizado este trabajo previo, entonces “podemos emprender una línea de fuga quedándonos en el mismo sitio, transformando la relación de producción y el modo de organización social bajo el que vivimos.”<sup>177</sup>

¿Cómo hemos de entender la producción de subjetividad? Pues, precisamente, como producción: “el sujeto es productivo; y la producción de subjetividad es pues una subjetividad que produce”<sup>178</sup>. La resistencia al poder supone una producción de subjetividad. Pero el autor nos advierte de que esto no introduce una nueva dialéctica según la cual, igual que el poder incluye la resistencia, ésta alimenta al poder o, al igual que la subjetividad es productiva, la productividad de la resistencia constituye subjetividad. Así, lo relevante es que la resistencia, en tanto que producción de subjetividad, crea una singularidad que se presenta como antagonista al biopoder, aunque, bien es verdad que ésta, siempre puede fracasar. Aún así, siempre

---

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>176</sup> Aragüés, J. M. *De la vanguardia al cyborg, Aproximaciones al pensamiento posmoderno*, Eclipsados, Zaragoza, 2012, p. 276.

<sup>177</sup> Hardt, M. y Negri, A.: *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid, Akal, 2011, p. 165.

<sup>178</sup> Negri, A. *La fábrica de porcelana, Una nueva gramática de lo político*. Barcelona, Paidós, 2008, p. 47

aparece como posibilidad, como potencia, como excedencia, o como desmesura. Desmesura en tanto que la potencia es “lo no medible, la expresión pura de las diferencias irreducibles.”<sup>179</sup> En este contexto surge la noción de multitud que ha de ser pensada como multiplicidad orgánica, diferenciada y potente, que se entiende como “elemento de cohesión de las multitudes resistentes puestas en práctica por las singularidades”<sup>180</sup>. Pero la multitud ha de entenderse como una realidad nueva y no sólo como un mero concepto. Lo que habrá que definir, en este caso, es cómo llevar a la multitud a la acción y en qué resulta antagonista y por ello es necesario afirmar que “lo que hace a la multitud subjetivamente eficaz y objetivamente antagonista es la emergencia dentro de lo común”<sup>181</sup>, que entendido desde la producción representa la condición de todas las valoraciones sociales y desde el punto de vista político representa la forma en la que se organiza la subjetividad. Para que el trabajo biopolítico cobre autonomía respecto al capital es necesario entender el papel que el común pudiera tener en la producción económica. El trabajo biopolítico se caracteriza por: “los talentos afectivos e intelectuales, las capacidades de generar cooperación y redes organizativas, las habilidades comunicativas y las demás competencias.”<sup>182</sup> Este trabajo biopolítico, al ser capaz de sustraerse del capital y dar lugar a nuevas formas de relación social basadas en la cooperación, podrá generar, a su vez, nuevas formas de vida que constituyan potencia antagonista. La lucha de clases pasará a entenderse en términos de éxodo, entendido como aquellas capacidades productivas que son capaces de exceder la relación con el capital. Pero este éxodo sólo se comprende a partir del común, que tendrá que ser pensado para poder establecer una praxis política antagonista: “antes de pasar a las cuestiones de organización política, tenemos que investigar con más exhaustividad las formas existentes del común posibles hoy en la sociedad.”<sup>183</sup>

Si entendemos lo común desde el punto de vista de la producción, la multitud como fuerza de trabajo representa la homogeneidad del tejido productivo y su potencia de transformación. Por ello, lo común supone “una potencia y una producción continuas, una capacidad de transformación y

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*, p. 50.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 82.

<sup>182</sup> Hardt, M. y Negri, A.: *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid, Akal, 2011, p. 164.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 165.

cooperación”<sup>184</sup>. La multitud representa una multiplicidad de expresiones antagonistas, una multiplicidad y diversidad de deseos que se ejercen como potencia. “El concepto de multitud es el de un conjunto de singularidades, de un tejido cooperativo que entrelaza una infinidad de actividades singulares”<sup>185</sup>.

En este contexto Negri elabora una nueva definición jurídica de lo común, que va más allá de los conceptos clásicos del derecho público y privado para formar un derecho común que “se presenta siempre como una expresión biopolítica de la multitud”<sup>186</sup>. De ahí que éste sólo tenga lugar cuando desaparezca la explotación tanto pública como privada y se consiga gestionar de modo democrático la producción, es decir, cuando surja una política verdaderamente antagonista y alternativa en relación a la gestión del capital.

La multitud “no es un sujeto político espontáneo sino un proyecto de organización política, desplazando así la discusión del ser de la multitud al hacer de la multitud”, “es el resultado de un proceso de constitución política.”<sup>187</sup> La multitud, así, “no debe entenderse como un ser, sino como un hacer o, para ser más exactos, como un ser que no es fijo o estático, sino que es constantemente transformado, enriquecido y constituido por un proceso de hacer-. Sin embargo, se trata de un extraño tipo de hacer, en la medida en que no hay un hacedor detrás del proceso. Mediante la producción de subjetividad, la multitud es la autora misma de su perpetuo devenir otro, un proceso ininterrumpido de transformación colectiva.”<sup>188</sup>

La posmodernidad crítica, tal como apunta Sousa Santos<sup>189</sup>, rompió con la ontología política moderna y por ello resulta necesario investigar hasta qué punto esa ruptura supone la creación de nuevos conceptos y experiencias y plantear cómo construir un antagonismo posmoderno. Pero, en primer lugar, Negri se plantea cómo se constituye una resistencia en una época posmoderna, caracterizada por la subsunción real de la sociedad bajo el capital. Éste ha de ser el cometido fundamental de esta nueva época, más aún si “nadie nos ha dicho nunca (...) lo que significa construir democracia y libertad, igualdad y riqueza

---

<sup>184</sup> Negri, A. *La fábrica de porcelana, Una nueva gramática de lo político*. Barcelona, Paidós, 2008, p. 84.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>187</sup> Hardt, M. y Negri, A.: *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid, Akal, 2011, p. 181.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p.184.

<sup>189</sup> Sousa Santos, B. *El milenio huérfano*, Trotta/ILSA, Madrid, 2005.

en un mundo que el capitalismo se cree capaz de asfixiar, reduciendo a cenizas cualquier posibilidad de resistencia”.<sup>190</sup>

Según el autor, Deleuze, ya en *Diferencia y repetición* anticipa un concepto de subjetividad que luego mantendrá en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, como actividad subjetiva que atraviesa todo lo real. Esto es lo que, a juicio de Negri, posibilita a Foucault para “reinsertar la ontología de la producción dentro del tejido bipolar”<sup>191</sup>. De este modo, Foucault pasa de una concepción creativa de la subjetividad a una concepción de la subjetividad que produce y es así como “la producción de subjetividad es una reinención de la libertad dentro mismo de las condiciones posmodernas de la dominación y el sometimiento”<sup>192</sup>. Este nuevo tipo de libertad es efecto del espacio biopolítico y condición de posibilidad del mismo. Esto le lleva a afirmar, el hecho de que Foucault, en su concepción del poder como tejido múltiple de relaciones consiga sacar a la luz el antagonismo inherente al poder siendo capaz de reconducir “la libido y el deseo de Mil Plateaux dentro del antagonismo social y de la lucha política”<sup>193</sup>.

Por otra parte, se plantea que “afrontar la centralidad del tema de lo político en la edad posmoderna es afrontar directamente un problema ontológico”<sup>194</sup>. La tarea ahora consistirá en delimitar de qué ontología estamos hablando. Será el concepto de resistencia el que nos permitirá articular la relación que se da entre diferencia y creatividad. A este respecto introduce un *kairós* como “la irrupción potente del tiempo en la relación entre la diferencia y la creatividad”<sup>195</sup>. El *kairós* es, por tanto, el instante mismo de la creación, la capacidad inventiva, pero que se ejerce “en cada uno de los momentos de la temporalidad que constituyen la dinámica del pasaje de la diferencia a la creatividad”<sup>196</sup>. Esto es lo que Negri llama el “borde del ser” que ha de posibilitar la construcción de un “horizonte de vida que tenga sentido” o más específicamente, “en el borde del ser, la inmanencia radical excluye cualquier posibilidad de teleología e impone una responsabilidad radical frente al por-

---

<sup>190</sup> Negri, A. *La fábrica de porcelana, Una nueva gramática de lo político*. Barcelona, Paidós, 2008., p. 117.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 123.

venir, con la finalidad de hacer posible la reconstrucción sensata de la vida. La inmanencia radical se afirma, en consecuencia, a través del rechazo de la violencia homologante del poder y a través de la toma de conciencia de que lo común nace, únicamente a partir de singularidades. Una vez más: la potencia biopolítica contra los poderes”<sup>197</sup>. La diferencia es resistencia y, lo común, podrá constituirse a través de la creatividad de nuevos modos de vida que introduce la diferencia. Ésta, entendida como resistencia introduce la posibilidad de producción de nuevas subjetividades y es, por ello, la condición de posibilidad de la creación, dando lugar al surgimiento de “un nuevo campo social en el cual organizar, a través de la rebelión y de la resistencia, la existencia misma de las subjetividades”<sup>198</sup>.

En su intento de crear un nuevo léxico político, Negri comienza analizando el concepto de derecho subjetivo ya que se puede relacionar con facilidad con el de derecho de resistencia. Éste último, en un contexto posmoderno se entiende como “un derecho constituido sobre exigencias comunes y sobre la cooperación social”<sup>199</sup>. El derecho subjetivo en la modernidad se puede comprender o como derecho que apela a todos los derechos o como derecho que apela a todos los derechos que se relacionan con la vida (seguridad, propiedad), o como derecho público, político. Los derechos subjetivos quedan subsumidos bajo el derecho político, al ser el Estado el garante de los primeros. En la actualidad, el derecho subjetivo comprende un derecho a la diferencia, a la afirmación de la propia singularidad que se expresa en la cooperación, de ahí que “el derecho subjetivo no significa solamente la defensa de un interés individual (...) consiste mucho más en una voluntad de hacer reconocer la puesta en marcha de la cooperación, de una potencia colectiva de producción de valor y riqueza”<sup>200</sup>. El derecho subjetivo ha de formalizar las propuestas de lo común, entendiendo por lo común, el producto del conjunto de las singularidades que forman la multitud. Es por ello, una reivindicación de lo común: “el derecho subjetivo se ofrece como una mediación entre la “pobreza” que es en lo que consiste la condición humana singular en el momento en que el hombre entra en el contexto social, y el “amor” como

---

<sup>197</sup> *Ibíd.* 123.

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 131.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 139.

<sup>200</sup> *Ibíd.*, p. 140



potencia asociativa”<sup>201</sup>. Sin embargo, este tipo de derecho queda excluido de la dimensión constitucional y el reto consistirá en encontrar el modo de introducir el derecho subjetivo común dentro de la constitución de lo social. Es aquí donde cobra sentido un nuevo concepto de democracia que sea resistente a la forma de dominación del Estado y que surja como proyecto de un gobierno que se constituya como ejercicio de lo común y que sea capaz de articular la voluntad de todos. Por ello, Negri definirá la democracia hoy como “un gobierno de cada uno para uno, pero a través de todos”<sup>202</sup>. Negri va a entender el amor como una suerte de potencia ontológica fundamental para la construcción de una nueva subjetividad política. “Hacer multitud es hacer democracia”<sup>203</sup> Y...hacer democracia con la multitud, es resistir.

---

<sup>201</sup> *Ibíd.*, p. 141.

<sup>202</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>203</sup> *Ibíd.* , pág. 214.

## CONCLUSIÓN

Para poder si quiera sugerir una constitución de un sujeto capaz de ejercer un poder antagonista es necesario, en primer lugar, realizar un análisis del tipo de subjetividad que tiene lugar en la sociedad contemporánea. Así, nuestro escrito ha tratado de dar respuesta a dos cuestiones que la filosofía, en tanto trabajo crítico del pensamiento, no ha de poder olvidar, a saber: “el problema del tiempo presente y de lo que somos en ese preciso momento.”<sup>204</sup>

El análisis de la subjetividad en la obra de Foucault en su relación con la verdad, la constitución de un saber y los diversos modos de concepción del poder que atraviesan su obra, nos ha llevado a la necesidad de plantear la posibilidad de producción de un sujeto antagonista. Foucault sembró la base que nos permite conextualizar, de un modo más concreto, el tipo de sujeto, en tanto *homo economicus*, que opera en las actuales sociedades contemporáneas que se caracteriza por encontrarse en una subsunción real del trabajo al capital. Para poder ser, al menos, conscientes de esa subsunción, será necesario plantear un tipo de subjetividad antagonista que fuese capaz de ofrecer resistencia al modo en el que hoy se ejerce el poder.

En una suerte de antología de las resistencias, nos dice Foucault que estas luchas se caracterizan por ser “luchas que cuestionan el status del individuo: por un lado afirman el derecho a ser diferente y subrayan cada cosa que hace a los individuos verdaderos individuos.”, “no son exactamente a favor o en contra del “individuo”, sino que más bien se trata de luchas contra el “gobierno de la individualización.”, por ello, hoy en día, “las luchas contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad se vuelven cada vez más importantes.”<sup>205</sup> Esta afirmación a pesar de llevar años escrita es de profunda actualidad y nos impulsa a realizar una ontología crítica de nuestro más inmediato presente situando a Foucault como un autor al que siempre podemos volver desde la mirada a nuestro mundo hoy. No quizá para repensar una y otra vez sus textos, sino para ahondar en su potencia crítica sobre un reciente presente y esbozar un futuro que se ha de poder constituir.

La reflexión ética acerca de la constitución de subjetividad antagonista nos ha llevado a una reflexión crítica de la libertad en la que sólo una libertad entendida en

---

<sup>204</sup> Foucault, M. “El sujeto y el poder” en Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, P. *Michael Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988 p. 249.

<sup>205</sup> *Ibíd.*, pp. 244-245.

términos de producción, y no de elección, podía tener cabida en la comprensión de un sujeto que pudiera ofrecer una praxis política con carácter antagonista. La libertad se constituye, así, no sólo como un problema exclusivamente ético sino político. La concepción de la libertad que hemos planteado es la que consideramos que puede realizar un vínculo adecuado entre subjetividad antagonista y nuevas formas de acción colectiva. Sólo si la libertad se entiende en términos de producción cobra sentido una acción política en el que las diversas individualidades puedan cooperar formando una multitud.

La resistencia se encuentra en las propias relaciones de poder, así, la libertad es posible puesto que sin ella no podrían darse dichas relaciones. El único modo de resistirse ante ellas no es tratar de eliminarlas, sino de ser capaces de establecer nuevas estrategias, nuevas reglas de juego. De modo que, dentro de los juegos de verdad de los que no podemos salir puesto que la verdad y el poder están íntimamente relacionados, podemos elaborar un nuevo régimen político, económico e institucional de verdad donde los nuevos juegos de verdad que operen en dicho régimen den lugar a una estrategia antagonista. Una estrategia que no entienda el juego en términos de dominación sino en términos de cooperación. Reglas de juego antagonistas que sean capaces de establecer nuevas reglas de derecho, un nuevo “ethos” filosófico y una libertad productiva, ya que es ahí donde se produce “el punto de articulación de la preocupación ética y de la lucha política por el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y la investigación ética que permita fundamentar la libertad individual.”<sup>206</sup> **Sólo a través de la práctica filosófica se puede hoy ofrecer resistencia.**

Hemos realizado una aproximación al pensamiento político de diversos autores para reflexionar sobre el tipo de acción colectiva en la que una subjetividad antagonista pudiera ejercer su potencia en nuestro presente. Agamben aboga por un tipo de potencialidad de los individuos a los que él denomina “singularidades cualquiera” que se encuentra siempre por venir, de modo que, resulta difícil comprender cómo una potencialidad que no puede llevarse a acto pueda insertarse en algún tipo de acción (o más bien inacción) política que dé lugar a un modo alternativo de sociedad ajena al control biopolítico de la *nuda vida*. Si el planteamiento político de Agamben nos resulta

---

<sup>206</sup> Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Michael Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 1044.

insuficiente es porque él mismo clausura una investigación política futura que pretendemos llevar a cabo.<sup>207</sup> Sin embargo, el pensamiento de Hardt y Negri como acontecimiento biopolítico ofrece un marco de constitución alternativa de subjetividad que establece la potencialidad que el sujeto necesita para liberarse de su identidad normalizada y consecuentemente abrir espacios a nuevas formas de acción colectiva.

Consideramos que hay que seguir pensando el concepto de multitud, que hay que profundizar, quizá con Sousa Santos, en la noción de derecho subjetivo y ver qué tipo de institución debe acoger en su seno la reivindicación de la diferencia en tanto conjunto de individualidades que han de buscar a través de lo común aquello que nos une, con la finalidad de constituir toda una política de la multitud que ofrezca una praxis democrática real.

No hemos pretendido abordar en este escrito de un modo exhaustivo estas últimas cuestiones ya que sólo había de ser un preludio de lo que está de hecho *por venir*, porque lo consideramos necesario, y porque entendemos que la filosofía hoy tiene un compromiso político. Compromiso que no sólo no abandonamos sino que iniciamos, aunque en este preciso instante haya de ser interrumpido.

---

<sup>207</sup> “Estas visiones apocalípticas-tanto los análisis académicos del poder soberano como las acusaciones populares de fascismo-clausuran todo comercio político con el poder. No hay fuerzas de liberación inherentes a ese poder que, aunque en la actualidad se hayan visto frustradas y bloqueadas, podrían ser liberadas. No hay esperanza de transformación de ese poder en un sentido democrático. Ha de ser combatido, destruido y basta.” Hardt, M. y Negri, A.: *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid, Akal, 2011, p. 21.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- Aragüés, J.M.:
  - *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*. Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2002.
  - *De la vanguardia al cyborg, Aproximaciones al pensamiento posmoderno*, Eclipsados, Zaragoza, 2012.
- Bertomeu, O. *Todo lo que hay que saber sobre el sexo....Y algo más* , Plaza&Janes, Madrid, 2000.
- Butler, J.:
  - *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001.
  - “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, en *The Judith Butler Reader*, Blackwell Publishing, 2004.
- Castro, R. “Neoliberalismo y gobierno de la vida” ”, en Arribas, S.-Cano, G.-Ugarte, J. (Coord.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC, Madrid, 2010.
- Deleuze, G.:
  - *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.
  - *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998.
  - *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988.
- Foucault, M.:
  - *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.
  - *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977.
  - *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978.
  - *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Mexico, 1980.
  - *El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.
  - *Nacimiento de la biopolítica*, Akal, Madrid, 2009.
  - *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2010.
  - *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2010.

- “El sujeto y el poder” en Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, P *Michael Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988.
- “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006.
- “¿Qué es la Ilustración”, en *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006.
- “La ética del cuidado de si como práctica de la libertad”, en *Michael Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010.
- “Verdad y poder”, en *Michael Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010.
- “Estructuralismo y Postestructuralismo”, en *Michel Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010.
- “Sexualidad y poder”, en *Michel Foucault. Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010.
- “La <gubernamentalidad>” en *Michael Foucault Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010.
- Galindo, A. *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- Hardt., M, y Negri., T.:
  - *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005.
  - *Common wealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011.
- Ibáñez, J.:
  - *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1985.
  - *Del algoritmo al sujeto*. Madrid, siglo XXI, 1985.
  - *El regreso del sujeto*, siglo XXI, Madrid, 1994.
- Lazzarato, M. “Del biopoder a la biopolítica”, en *Revista Multitudes*, nº 1. París. Marzo de 2000.

- López Álvarez, P.:
  - “La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política”, en *La Guerra* (ed., de Sánchez Durá, N.), Pre-Textos, Valencia, 2006.
  - “Biopolítica, Liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault”, en Arribas, S.- Cano, G.- Ugarte, J. (Coord.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC, Madrid, 2010.
- Lyotard, J.F. *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Moreno, J.L. *Foucault y la política*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2011.
- Negri, A.:
  - *Fin de siglo*, Paidós, Barcelona, 1992.
  - *La fábrica de porcelana, Una nueva gramática de lo político*, Paidós, Barcelona 2000.
- Pardo, J.L.:
  - *La banalidad*, Anagrama, Barcelona, 1989.
  - *Las formas de la exterioridad*, Pre-Textos, Valencia 1992.
- Ronchi, R. *La verdad en el espejo*, Akal, Madrid, 1996.
- Schmid, W. *En busca de un nuevo arte de vivir*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- Sófocles. *Edipo rey*, Alianza, Madrid, 1994.
- Sousa Santos, B. *El milenio huérfano*, Trotta/ILSA, Madrid, 2005.
- Swift, J. *Los viajes de Gulliver*, Millenium, Madrid, 1999.
- Ugarte, J. “Las dos cara de la biopolítica”, en Ugarte, J. (ed.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- Vázquez, F. “Empresarios de nosotros mismos”. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal”, en Ugarte, J. (ed.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Anthropos, Barcelona, 2005.

## OTROS RECURSOS Y MATERIALES UTILIZADOS

- Definición de nota [en línea] :

Dirección URL <<http://lema.rae.es/drae/?val=NOTA>>

- Declaración Universal de los Derechos Humanos [en línea]:

Dirección URL <<http://www.un.org/es/documents/udhr>>

- Convenio de Roma de 4 de noviembre de 1950 para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales [en línea]:

DirecciónURL<<http://extranjeros.empleo.gob.es/es/normativajurisprudencia/internacional/ConveniosMultilaterales/documentos/conveurop1950.pdf>>



## **ANEXO**

- Modelo normalizado de currículum europeo [en línea]:

Dirección URL < [http://www.modelocurriculum.net/wp-content/eu-cv\\_es.pdf](http://www.modelocurriculum.net/wp-content/eu-cv_es.pdf)>